Tiempos de la cultura

(Ensayos de antropología histórica)

Gaspar Mairal Buil

Prensas Universitarias de Zaragoza

TIEMPOS DE LA CULTURA
(Ensayos de antropología histórica)

TIEMPOS DE LA CULTURA
(Ensayos de antropología histórica)

Gaspar Mairal Buil

Prensas Universitarias de Zaragoza

MAIRAL BUIL, Gaspar
Tiempos de la cultura : (ensayos de antropología histórica) / Gaspar Mairal Buil. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010
147 p. ; 22 cm. — (Ciencias sociales ; 77)
Bibliografía: p. 143-145. — ISBN 978-84-92774-86-9

Antropología cultural y social
39

Creative Commons

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2010

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Ciencias Sociales, n.º 77
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z-1183-2010

Tal vez la narración es la forma de pensamiento que ha permitido entender mejor la entraña temporal del vivir.

Julián Marías

INTRODUCCIÓN

Este es un libro que recoge mi trayectoria como antropólogo en relación a una temática fundamental: la representación del tiempo a través de la cultura. Contiene ensayos sobre distintas tipologías de la representación cultural del tiempo, que van desde la *memoria colectiva* (capítulos 2 y 3), la *memoria personal* como recurso narrativo e interpretativo (capítulo 4), *la leyenda* como relato de fundación de la ciudad (capítulo 5), la *conmemoración* como un proceso creativo de invención y reinvención de relatos (capítulo 6) y la *tradición y el patrimonio* como versiones del pasado de carácter comunitario en el primer caso o del pasado legitimado por los expertos en el segundo (capítulo 7).

Sobre esta base el primer capítulo, que da título al libro, pretende formalizar una síntesis teórica, que relaciona todos los capítulos que siguen a continuación, para sugerir dos categorías de la representación del tiempo, la de los tiempos «blandos» y la de los tiempos «duros». Estas categorías se forman en torno a la propiedad fundamental del tiempo, su durabilidad. Ilustraré esta diferencia con los diversos ejemplos que se describen en cada uno de los capítulos de este libro.

También pretendo aportar una perspectiva propia de la Antropología Histórica, entendiendo que esta pretende mostrar en contextos históricos concretos como la sociedad activa la cultura para reconstruir el tiempo pasado. Así constatamos que si las ciencias históricas buscan reconstruir el pasado gracias al conocimiento experto, la cultura como conocimiento común también reconstruye el tiempo pasado en formas diversas que van desde la memoria, la de menor durabilidad, al mito y al patrimonio, que son, por el contario, las de mayor durabilidad. La Antropología, como ciencia de la cultura, se interesa muy especialmente por los modos culturales de reconstruir el tiempo pasado y esto sería, en definiti-

va, la Antropología Histórica tal como se practica en este libro. De ahí que haya adoptado el subtítulo de «Ensayos de Antropología Histórica».

La base para todos los capítulos de este libro es la etnografía que he llevado a cabo desde hace más de veinte años en Aragón y que va desde el estudio de la representación del espacio y el tiempo en un pueblo del Pirineo al estudio antropológico de una ciudad como Barbastro, la investigación de la memoria de los afectados por la construcción del embalse de Mediano, o el estudio del impacto social de la construcción de embalses, entre otras investigaciones que han sido publicadas en diversos libros y artículos científicos.

Todos los capítulos que se presentan han sido publicados en revistas como *Revista de Antropología Social* que edita el departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense o *Historia, Antropología y Fuentes Orales* que publica el Archivo Histórico de Barcelona y en publicaciones de la Universidad de Granada, el Instituto de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet y Prensas Universitarias de Zaragoza. Agradezco a todas estas revistas, editoriales e instituciones la posibilidad de reunir todos estos trabajos en un mismo volumen y poder mostrar así el resultado de una actividad que he mantenido a lo largo de los años y que iba orientada a desarrollar una investigación antropológica sobre la naturaleza del tiempo como producto de la cultura.

CAPÍTULO 1
TIEMPOS DE LA CULTURA

Los textos que siguen a continuación son diversos en sus referencias descriptivas. Me voy a detener en hechos y realidades tan distintos como la etnografía llevada a cabo en un valle fronterizo con Francia, el problema de las expropiaciones y el impacto social motivados por la construcción de grandes embalses en el Pirineo aragonés, la lectura, entre otros libros, de los *Ensayos* de Montaigne, *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss y *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz, o la comparación entre algunas ceremonias urbanas y su fundamentación histórica, entre otros ejemplos. En los diversos capítulos que conforman este libro se vislumbra, sin duda, mi propia dedicación a la etnografía durante unos cuantos años, abarcando una cierta variedad de temáticas. Esta aparente diversidad de situaciones y momentos tiene, sin embargo, un elemento en común: la destacada presencia del tiempo tal como los seres humanos lo construyen, desde la cultura. De esta manera pretendo observar a grupos humanos o incluso a un solo individuo, imaginando un tiempo pasado y expresando esta concepción mediante la palabra, el arte, los artefactos, la escritura o la acción.

Edmund Leach, el gran antropólogo británico, fue para mí el inspirador de una orientación que he seguido a lo largo de los años y que me ha conducido a preguntarme siempre: ¿De qué manera los seres humanos piensan y actúan en relación al tiempo? Esta lección inicial de Leach ya estaba presente en su texto *Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo,* que fue publicado por primera vez en 1961. En las páginas de este libro, *Replanteamiento de la antropología,* escribe Leach:

> Nuestra noción moderna del tiempo recubre, por lo menos, dos tipos diferentes de experiencias que son lógicamente distintas y aun contradictorias.
>
> En primer lugar tenemos la noción de repetición. Siempre que pensamos en medir el tiempo evocamos un cierto tipo de metrónomo; puede tratarse del tictac de un reloj o de la recurrencia de los días, de las lunas o de las estaciones; en cualquier caso, siempre hay algo que se repite.
>
> En segundo lugar tenemos la noción de no-repetición. Sabemos que todos los seres vivientes nacen, envejecen y mueren; en cualquier caso, el proceso es irreversible.[1]

Allí aprendí a valorar la dimensión simbólica del tiempo tal como los humanos lo vivimos en relación a nuestras experiencias. El tiempo de los humanos no es una materia constante e inmutable, sino una representación relativa, contextual y diversa que se asienta sobre facultades comunes para toda la humanidad como son la capacidad para recordar y expresar lo recordado. Estas nociones básicas las fui aplicando inmediatamente pues ya por aquel entonces, a comienzos de la década de 1980, estaba estudiando las representaciones del espacio y el tiempo en un pueblo del Pirineo aragonés. Algo de esta experiencia, revaluada con el transcurrir de los años, está presente en este libro. Leach nos alertaba acerca de cómo discurren los acontecimientos que se repiten una y otra vez y de qué manera generan calendarios y fórmulas, que son a veces rituales, para representar el tiempo cíclico, circular o anual. Lo que resultaba magnífico era tener ante mí, en la práctica del trabajo de campo, a gentes que estaban llevando a cabo justamente aquello acerca de lo que Leach escribía, y celebraban fiestas, conmemoraban efemérides y de este modo medían el tiempo desde la celebración de un santo a la de otro o desde la próxima fiesta hasta la siguiente. El tiempo era representado en lo que tenía de repetición al reiterar un año y otro el mismo o parecido calendario.

Pero, también de acuerdo con Leach, hay otros acontecimientos que nos señalan como los cambios de la vida son irreversibles. Capté esta experiencia con intensidad entre los ancianos de la comunidad en la que me encontraba ya que ellos, por diversas circunstancias, se veían impelidos a contar sus vidas reflejando en sus relatos los cambios irreversibles que en ellas se habían producido. Me voy a referir a todo esto en las páginas de este

---

1 E. Leach, *Replanteamiento de la antropología* (Barcelona: Seix Barral, 1971), pp. 193-194.

libro y en diversos capítulos, pues fue esta mi primera y fundamental experiencia a la hora de hacerme preguntas sobre el recuerdo y la memoria, y, por esto mismo, he vuelto a ella en innumerables ocasiones a lo largo de los años. En cualquier caso se trataba de la experiencia de la no repetición y por lo tanto la de que los acontecimientos de la vida son finalmente únicos. Los relatos de los ancianos se parecían mucho los unos a los otros al reiterar unas claves muy semejantes. La memoria colectiva —luego descubrí esta misma idea en la obra de Maurice Halbwachs—[2] era generacional. Los ancianos a los que traté por aquel entonces orientaban su memoria hacia unos valores que tenían sentido en el contexto de las circunstancias vitales que estaban atravesando. Este hecho venía a mostrar un rasgo esencial de la memoria colectiva, como forma de construir el tiempo, y es que la memoria se configura desde un presente y por esta razón son necesidades del presente las que la orientan en una u otra dirección. En consecuencia, cuando se analiza la memoria colectiva, es esencial hacerlo en relación al lugar y al momento desde el que se recuerda. Tengo la impresión de que muchos historiadores suelen ignorar esto en el uso que hacen de la memoria como fuente de información complementaria.

En otras circunstancias y haciendo trabajo de campo en una ciudad, fui comprobando la importancia decisiva que tenía para mi actividad como antropólogo el texto escrito y especialmente el relato histórico. A diferencia de una pequeña comunidad rural, en la que existía por supuesto el texto escrito, pero donde todavía pesaba mucho la oralidad, en la ciudad la historiografía resultaba ser un registro del pasado completo y abundante. Por otra parte, el caudal de documentos custodiados en archivos resultó fundamental a la hora de que mi propia investigación de campo avanzara.[3] Al final me encontré en una situación en la que los registros orales compuestos por las múltiples entrevistas que llevé a cabo con informantes se combinaban con textos historiográficos y documentos del presente y del pasado. Todo esto me llevó, aunque ya estuviera muy predispuesto a ello por

2 M. Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), y *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 2004).

3 Esto era lo que me sucedía en mi trabajo de campo en la ciudad de Barbastro. Posteriormente en el libro *Antropología de una ciudad. Barbastro* dediqué un capítulo a la antropología histórica de esta ciudad.

mi formación previa, a la práctica de una antropología histórica. Posteriormente esta misma inclinación me ha conducido a contrastar e incluso a confrontar tiempos distintos; el de quienes, por un lado, recuerdan el pasado desde el testimonio comunitario o generacional y el que, por otro, escriben los expertos en forma de relatos históricos dotados de autoridad científica. En definitiva es esta una comparación entre la memoria y la historiografía.

La memoria es una articulación de recuerdos organizada de acuerdo con una lógica cuya coherencia se encuentra sobre todo en necesidades propias del presente desde el que se recuerda. Solemos admitir que la memoria la ejercen las personas y su expresión forma parte de la cultura como conocimiento común. La historiografía pretende ser una objetivación del pasado sometida a requerimientos científicos, si bien es cierto que estos requerimientos han ido cambiando mucho con el transcurrir de los años. La historiografía la hacen personas letradas, facultadas y a las que se reconoce cierta autoridad. Los relatos historiográficos se escriben y forman parte de la ciencia como conocimiento experto.

Este libro adquiere unidad al haber sido concebido como un recorrido que partiendo de una versión netamente cultural del tiempo acaba con otra versión en la cual la ciencia o el conocimiento experto autentifica tiempos dándoles así una entidad patrimonial. Ciertamente, a lo largo de este trayecto y de los capítulos que conforman este libro, recalaré en variadas posibilidades que van desde el tiempo cultural propio de la memoria colectiva hasta el tiempo científico de la historiografía, que viene a sancionar relatos legendarios a los que se adhieren grupos y colectividades humanas.

En el año 1993 fui invitado a participar en un curso organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo sobre la frontera,[4] que tuvo lugar precisamente en las proximidades de un paso fronterizo entre España y Francia en los Pirineos. Tener que hablar de la frontera, a partir de mi propia experiencia etnográfica en una comunidad fronteriza, supuso para mí un desafío, que solo pude resolver mediante el recurso a la memoria

4 Este curso fue dirigido por Carmelo Lisón Tolosana y se titulaba *Antropología de la Frontera.*

colectiva de los que habían sido mis informantes y recordando yo mismo sucesos en los que había participado.[5] La frontera hispano-francesa ha sido lugar de muy diversos acontecimientos durante siglos y sin embargo en los años de la década de 1980, cuando yo me encontraba allí, cruzar la frontera se había convertido en un acto bastante rutinario que contrastaba con la naturaleza extraordinaria que tenían las aventuras y sucesos referidos al hecho de atravesarla, que las gentes de esta comunidad contaban en múltiples historias. Puesto que por aquel entonces estábamos ante la perspectiva de la desaparición de las fronteras dentro de la Unión Europea, llegué a la conclusión de que la frontera se había convertido ya, y se iba a convertir aún más en el futuro, en una leyenda para ser narrada. A eso se dedicaban los viejos que tenían un repertorio de temáticas y una de ellas era la frontera, para cuando, como ocurría bastante a menudo, querían contar sus experiencias generacionales y así destacar el significado que ellos le daban al paso del tiempo.

Al asumir este enfoque sobre la frontera me encontré con un problema metodológico fundamental. Podía recoger estas narraciones y buscar en ellas material para una historia oral. Obrando así podría reconstruir la historia de una comunidad del Pirineo aragonés utilizando la historia oral como fuente. Esta estrategia metodológica viene siendo utilizada por los historiadores desde hace tiempo y en España por lo menos desde la ya famosa *Historia oral de la Guerra Civil española* de Ronald Fraser.[6] Tiempo después y al reflexionar sobre los testimonios orales que tenía a mi disposición, me asaltaron mis propios recuerdos acerca de estas gentes y de las circunstancias en que se desenvolvían. Finalmente me di cuenta de que había pasado por alto aquellas preguntas que eran genuinamente antropológicas: ¿qué significaban los relatos para quienes me los contaban? O: ¿qué valor tenía para ellos contármelos? En principio había adoptado una metodología orientada a reconstruir el pasado objetivando los recuerdos de mis informantes y por eso trataba sus recuerdos como información sin

---

5 Este es un buen ejemplo de una cuestión que trato detenidamente en el capítulo 4 y que se refiere a como el acto de recordar que protagonizan nuestros informantes y cuyos resultados hemos recogido en notas, grabaciones magnetofónicas o películas se imbrica con nuestros propios recuerdos en el momento de dar forma a un texto escrito.

6 R. Fraser, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra Civil española* (Barcelona: Crítica, 1979).

darme cuenta de que en ellos cabía todo un mundo de significados. Esta fue la puerta que a mí se me abrió para estudiar la memoria colectiva y comenzar una indagación acerca de cómo y para qué construimos nuestros recuerdos articulándolos en memorias.

«Memoria de una frontera pirenaica» (capítulo 2) es un texto en el que ya es posible ver la memoria colectiva en acción y en contexto, pues es fundamental entender las circunstancias en las que las gentes recuerdan. Desconfío de la acumulación de recuerdos en grandes archivos que apenas dicen nada sobre las personas que nos transmiten dichos recuerdos, y, por esta misma razón, me inclino por la memoria personalizada o agrupada en marcos bien definidos. Debemos reconocer las experiencias vividas en su contexto histórico y por ello mi perspectiva es justamente la contraria a aquella que se viene reconociendo más en el ámbito historiográfico, esto es, que la historia oral auxilie o complemente la historiografía convencional. En lugar de esto a mi interesa la historiografía para contextualizar la memoria colectiva ya que esta, como vengo señalando, tiene entidad suficiente como para constituirse en un objeto de estudio y para mí lo ha sido. Para el historiador, la memoria colectiva dentro de la oralidad constituye un instrumento de análisis que alumbra nuevas regiones de la historia hasta ahora desconocidas. Para la antropología la memoria colectiva es un fin en sí misma porque nos debe interesar la naturaleza de la memoria y sus mecanismos de funcionamiento para preguntarnos para qué recordamos y por qué recordamos lo que recordamos.

Esta es la lección principal que se encuentra en el capítulo denominado «Memoria de una frontera pirenaica». Además, es en este mismo capítulo donde se incluye la segunda de estas lecciones, aunque solo sea a través de una sugerencia. El siguiente capítulo «Recordar para sobrevivir o la memoria colectiva en acción» (capítulo 3) parte justamente de esta sugerencia que además da título al propio capítulo. La memoria es una elaboración de recuerdos construida desde un presente que viene a configurar un contexto de acontecimientos, experiencias y necesidades. Cuando la memoria selecciona entre lo ya vivido y opta por unos recuerdos dejando a otros en el olvido, es por alguna razón y existe un significado tras esta selección. Esta constatación que acabo de hacer suscita una pregunta que es la que inspira este capítulo. El contexto desde el que se recuerda puede mostrarnos a partir de qué experiencias y necesidades se ha construido una

memoria selectiva. En «Recordar para sobrevivir o la memoria colectiva en acción» se parte de un conjunto de etnografías para atisbar en ellas la necesidad de sobrevivir en contextos que son representados como amenazantes o de fracaso, y cómo se buscan memorias que faciliten dicha supervivencia. El propio Maurice Halbwachs se refería a «medios efervescentes» como contextos en los cuales la memoria colectiva se activa con fuerza. Las memorias colectivas pueden ser latentes o activas y en este último caso merece la pena comprobar que la elaboración de recuerdos organizados en memorias colectivas viene a ser uno de los recursos que emplean las colectividades humanas cuando constatan que corren el riesgo de perder algo que les importa. Entonces la memoria colectiva está plenamente en acción.

El siguiente capítulo, «Escribir para recordar» (capítulo 4), tiene una orientación muy distinta. Mi pretensión es ahora desplazar la perspectiva sobre el tiempo hacia un terreno personal, aquel que corresponde a la propia experiencia del antropólogo. Como profesionales preparados para practicar la etnografía a partir de la investigación de campo entramos en relación personal con gentes que están dispuestas a hablar con nosotros y a permitir que sus palabras sean anotadas, grabadas o filmadas. Estos registros quedan guardados y a nuestra disposición para el futuro. Sucede, sin embargo, que después, cuando recuperamos estos registros como tiempo pasado y objetivado gracias a recursos como la escritura, la grabación y la filmación, nuestros propios recuerdos se activan para traernos una evocación de esa conversación tal como se produjo. La cuestión, entonces, no es otra que valorar dichas evocaciones a la hora de describir e interpretar este acontecimiento del pasado. En cualquier caso y de lo que se trata ahora es de la memoria del investigador y del valor metodológico que tiene. «Escribir para recordar» significa tanto como que mediante la escritura podemos activar nuestros recuerdos, plenos de experiencia y conocimiento. La descripción de la cultura se enriquece o se torna igualmente texto dotado de ciertas propiedades literarias. La propia historia de la antropología nos muestra en *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss un ejemplo extraordinario para esta escritura.

Encontrándome hacia la mitad de la década de 1980 en Barbastro, haciendo trabajo de campo y preparando lo que iba a ser mi tesis doctoral, me interesé, como ya señalaba anteriormente, por la antropología histórica. Dediqué mi atención a la historia de la ciudad y busqué todos

aquellos materiales que sirvieran a mis propósitos. Entre ellos se encontraba la única *Historia de Barbastro* que como tal había sido escrita hasta entonces y que, tras su primera publicación en 1861, fue reeditada en facsímil en 1981 por una asociación de gran arraigo en la ciudad. En el prólogo a esta última edición se podía leer: «Pues sabemos que lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de la cosas».[7] Esta frase me ayudó mucho a orientar el capítulo que dediqué a la historia en mi libro *Antropología de una ciudad. Barbastro,*[8] pues me incitó a practicar una investigación y reflexión cuya continuación posterior se ha plasmado en el capítulo titulado «Leyendas fundacionales de la ciudad» (capítulo 5).

El tiempo objetivado y omnicomprensivo de la historiografía convive e incluso se mezcla con «otros» tiempos como los de la leyenda, la tradición oral, el cuento o incluso el mito. Una ciudad, con densidad histórica, posee su propio *tempo,* resultado a su vez de múltiples intersecciones o mezclas. En la historia total han de encontrarse los tiempos de autoridad que surgieron y surgen de la pluma de los expertos y los tiempos de la cultura que hacen y rehacen las gentes corrientes en su accionar cotidiano. Ambos tiempos se mezclan para componer una versión final del tiempo vivido. Este capítulo explora, en el marco del interés por una antropología de las ciudades históricas, como una versión del pasado elaborada y autentificada por gentes letradas en el siglo XVII, siglo dominado por el Barroco y el triunfo de la Contrarreforma, fue trasladada por las elites gobernantes a las gentes de la ciudad, que se apropiaron de ella. Construir un tiempo capaz de superar su inherente caducidad obligaba a usar relatos fabulosos de indudable autenticidad, de acuerdo con el canon de la época, para encarnarlos en espacios místicos sacralizados que pudieran evocar el propio relato. Analizo en su contexto las «leyendas fundacionales» de Barbastro, la expulsión de San Ramón en el siglo XII, de Huesca, el nacimiento de San Lorenzo en las proximidades de la ciudad y de Zaragoza, la venida de la Virgen en carne mortal y su aparición al

7 S. López Novoa, *Historia de Barbastro* (Barbastro: Sociedad Mercantil y Artesana, 1861, 1981), p. 4.

8 G. Mairal Buil, *Antropología de una ciudad. Barbastro* (Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1997).

apóstol Santiago a orillas del Ebro. Mi sugerencia vendría a ser que estas «leyendas fundacionales» le dan sentido a la ciudad «sirviendo de sustento al perpetuo flujo de las cosas».

Habitualmente he sido muy cuidadoso a la hora de utilizar el concepto de «mito», pues siempre me ha parecido que era este un concepto fuerte y pretendía evitar su uso indiscriminado y que tan frecuente resulta en la actualidad. Siempre me ha parecido que los mitos están «fuera» del tiempo, en una región suspendida y al margen del discurrir de las cosas. El mito es un «no tiempo». Sin embargo, y en mi experiencia respecto a la construcción de la memoria en múltiples circunstancias, he registrado una tensión permanente en lucha contra la caducidad del tiempo, que como ya nos decía Leach, se fundamenta en la experiencia de que los acontecimientos de la vida son únicos. ¿Cómo detener el tiempo para estabilizarlo? Las «leyendas fundacionales» son lo más parecido a un mito con lo que me he tropezado en mi experiencia etnográfica y sirven para estabilizar un «tiempo» capaz de transmitir sentido a una colectividad humana que se adhiere a él. Creo, por otra parte, que esta gran operación o despliegue cultural tiene mucho que ver con el arraigo histórico que ha tenido el cristianismo entre nosotros. Estas leyendas, que son casi mitos, nos muestran el carácter fundancional del cristianismo, con su herencia romana, en la constitución de nuestras ciudades y el papel jugado por el texto escrito en la formación de lo que hoy a algunos todavía les parecen arraigadas tradicionales populares, que sin embargo y a nada que escarbemos en ellas tratando de reconstruir su historicidad nos dejan ver un rastro culto y elitista.

Hay otro aspecto vinculado a la elaboración del tiempo que está presente en varios capítulos de los que conforman este libro y cuya relevancia merece ser tenida en cuenta. La estabilidad del tiempo, en mayor o menor medida, se alcanza, como ya hemos visto, con la escritura, la autoridad y finalmente también gracias al espacio. Cuando espacio y tiempo se encuentran este último adquiere una permanencia casi inmutable. Sin embargo, lo más frecuente es que escritura, autoridad y espacio o forma, se encuentren, por ejemplo, en la producción de objetos artísticos y monumentales. El arte se convierte en objeto de estudio y por ello va adquiriendo, como historia del arte, la condición de conocimiento experto cuando a los objetos del pasado se les adjudica un tiempo, y esto es lo que hacen los primeros eruditos en el Renacimiento. En los objetos artís-

ticos y en los monumentos cristalizan tiempos que habrán de durar para siempre. En cualquier caso la intersección del espacio y el tiempo se alcanza en múltiples circunstancias, como cuando un edificio, un lugar, un paisaje, un objeto de cualquier naturaleza, una ceremonia llevada a cabo en un lugar o escenario evocan siempre acontecimientos del pasado para alguna o muchas personas. Hay a lo largo de las siguientes páginas algunos ejemplos en los que se produce esta intersección y de esta manera podemos apreciar su potencial para retener un tiempo y reproducirlo periódicamente. Una iglesia o un memorial, una ceremonia conmemorativa, una placa o un minuto de silencio constituyen objetos o actos humanos deliberadamente instituidos para el recuerdo, que permiten recobrar un tiempo pasado y reiterar cada cierto tiempo esta recuperación. Es esto tan habitual para todos nosotros que pocas veces nos paramos a analizar qué hay en estos acontecimientos. Al celebrarse en el año 2008 una Exposición Internacional en Zaragoza para conmemorar los Sitios de 1808 durante la Guerra de la Independencia y dar también continuidad a la Exposición Hispano-Francesa de 1908, pensé que esta era una buena ocasión para ocuparme de la conmemoración como un gran dispositivo mítico donde se unen el espacio y el tiempo. «Historias de una exposición» (capítulo 6) trata de explicar cómo se conmemora y el significado histórico profundo que hay en esa acción que busca la mayor perdurabilidad posible.

El texto escrito siempre ha contribuido a fijar las cosas al ir acompañado generalmente de autoridad. La memoria que se expresa a través de la oralidad sucumbía a los embates del tiempo, mientras no fuera estabilizada por la escritura. Ahora debemos pensar en el valor que tuvo la escritura para constituir una autoridad capaz de dar historicidad a las cosas y conservar para siempre las evocaciones del pasado. El tiempo pasado es autorizado por los expertos cuando determinan que los objetos evocan algo situado tiempo atrás. En mi opinión esto sucedió a partir del Renacimiento y en el ámbito de las artes. Gentes letradas y eruditas que desplegaban nuevos conocimientos relacionados con la historia, la arquitectura, la pintura o la filosofía se sintieron capaces de atribuir al arte una historicidad y de este modo hicieron posible que los Papas, los monarcas y la nobleza atesoraran objetos del pasado como grandes obras de arte. En mi opinión fue aquí donde nació el coleccionismo y con él la idea original del patrimonio, esto es, una versión del pasado con autoridad. Ningún objeto tiene una propiedad patrimonial por sí mismo, sino que solo adquiere

esta categoría si hay un experto o un pensamiento experto que lo autentifica adjudicándole un tiempo. Así es cómo nos encontramos con un tiempo que deriva de la autoridad de los expertos y que tiene la pretensión de ser un «para siempre». Un bien patrimonial, por definición, no puede ser destruido, olvidado, perdido o ignorado. «Una versión autorizada del pasado: el patrimonio» (capítulo 7) pretende hacer explícito el significado de lo patrimonial como propiedad que tiene un tiempo que ha sido sancionado por una autoridad, autoridad que si bien derivó en el pasado del texto escrito hoy proviene ante todo del conocimiento experto que suelen practicar los científicos.

Este recorrido etnográfico por diversos tiempos me permite aventurar una categorización sobre el tiempo que tal vez resulte útil. Pienso que hay tiempos «blandos» y «duros» y que la propiedad alrededor de la cual giran todos ellos no es otra que su caducidad. La duración, propiedad natural del tiempo o su condición física si se quiere, implica necesariamente el envejecimiento. Mientras dura, la materia viva envejece ineludiblemente y finalmente muere. La conciencia del tiempo procede de la experiencia humana que busca sentido a la duración y se expresa en la cultura mostrándonos tiempos diversos. Creo haber identificado, a lo largo de los próximos capítulos, recuerdos, memorias y tradiciones como tiempos «blandos» a la vez que mitos o «leyendas fundacionales» y patrimonio como tiempos «duros».

El *recuerdo* supone, sin más, ejercer la facultad de evocar o reconstruir lo ya sucedido. Ciertamente, los seres humanos estamos permanentemente recordando. Mi punto de partida no es otro que la *articulación de recuerdos*, es decir cuando ejercemos el esfuerzo de organizar recuerdos para configurar un *relato*. Entonces recurrimos a la *memoria*. Además hacemos esto en relación a *temáticas* que compartimos y que seleccionamos en función de intereses o necesidades que suelen formar parte de un momento, período o contexto en el que nos vimos impelidos a recordar. He intentado identificar alguno de estos contextos como períodos de crisis, de conciencia de fracaso o de riesgo, pero, sin duda, existen además otros contextos. También he encontrado que las memorias se forman cuando ya puede haber un cierto recorrido hacia atrás o algo semejante a una mirada retrospectiva. Suele haber vida vivida para que algo así tenga lugar. Sobre esta base se puede decir que la *memoria colectiva* suele ser *generacional* porque

se construye a partir de las experiencias compartidas por las generaciones.[9] Esto significa también que la memoria colectiva no es tanto *cronológica* como *temática* y se articula a partir de experiencias vividas que son convertidas en tema central para el relato oral o a veces incluso para la narración escrita. En España, por ejemplo, la Guerra Civil o la emigración del campo a la ciudad han sido temáticas muy generalizadas para la memoria colectiva. En otros contextos, como aquel que describo en el capítulo segundo, surgen temáticas específicas que responden a lo vivido en lugares, áreas o territorios singulares. Hasta ahora la memoria colectiva ha venido formando parte de la transmisión oral[10] y quedaba a merced del olvido. Por eso es este un tiempo «blando» ya que ofrece limitadas posibilidades de perdurabilidad. No se trata solo de su alejamiento, hasta ahora, del texto escrito, sino que su propia naturaleza como reconstrucción de una experiencia vivida la aboca a su extinción con la ineludible desaparición de quienes compartieron esas experiencias. Sin embargo, la transmisión intergeneracional ofrece una mayor estabilidad al interrelacionar las experiencias de unas generaciones con las de otras. Este diálogo intergeneracional conforma líneas de experiencia que saltan generaciones y plasman la intersección de experiencias y recuerdos de múltiples generaciones que contribuyen a dar continuidad a una memoria que se va reelaborando. Este es un tiempo con una mayor durabilidad y que resiste mejor los embates del olvido. Llamo a este tiempo *tradición.*

La tradición es un tiempo construido y reconstruido, incluso inventado, pero siempre opera desde un presente que lo evoca. Por esta razón la tradición no es un tiempo detenido que antecede a la modernización ni tampoco es sinónimo de lo «viejo», «antiguo» y «premoderno». La tradición es un proceso de creatividad cultural que encadena las memorias colectivas de las generaciones de tal modo que cristaliza como un fondo, a

9 El concepto de generación, usado más allá de lo puramente demográfico, siempre me ha interesado y he querido ver como las generaciones se identifican alrededor de experiencias vividas y compartidas que pueden constituir una temática para configurar memorias colectivas.

10 La revalorización de la memoria ha hecho que hoy se estén publicando innumerables libros que pretenden recuperar memorias colectivas en trance de desaparición. Mi impresión es que el resultado es bastante desigual, sobre todo como consecuencia del escaso rigor teórico con el que muchas veces se aborda esta tarea.

menudo identitario, que trasciende límites temporales inmediatos. Este encadenamiento se traduce en un diálogo intergeneracional que puede adoptar formas muy diversas: la transmisión oral, el cuento, las artes, la literatura, la música, la ideología, etcétera. En cualquier caso estamos ante el hecho de que una generación le transmite a otra sus experiencias, dentro de las cuales se incluye la propia recreación que dicha generación llevó a cabo de las experiencias que a su vez recibió de otra anterior. En el discurrir del tiempo puede haber un hilo conductor, cuya tonalidad cambia, pero que se formando a través de la interrelación de experiencias colectivas, generacionales, que se van comunicando y a la vez se transforma, recrea y renueva, consolida un fondo dotado de cierta estabilidad. Este fondo sería la tradición. Ahora bien, este hilo conductor se rompe en ocasiones y es posible que entre dos generaciones el diálogo resulte más bien problemático, que la transmisión de la tradición quede bloqueada o que se reconfigure. De este modo una tradición que ya existía desaparece porque se olvida, se diluye o se silencia.

La tradición se vincula a veces al texto escrito[11] y esta condición de escritura refuerza su durabilidad, pues el texto fija lo dicho a un papel, que, sin embargo, tiene también dificultades para permanecer. De todas formas y a pesar de la fragilidad del libro para ser conservado, estamos ante un giro que resulta fundamental. Cualquier tiempo construido desde la escritura refuerza su durabilidad y esto vale para los recuerdos, las memorias colectivas y sobre todo para las tradiciones. Históricamente y en el contexto del cristianismo fue sin duda la religión la que se afianzó como poseedora de una escritura —las Sagradas Escrituras, por supuesto— capaz de dar a un relato una enorme durabilidad. El relato trascendental se convirtió en un texto escrito para conservar un acontecimiento original en el que el más allá, un no tiempo, se manifestaba en lo terrenal. Las *leyendas de fundación* o leyendas etiológicas del cristianismo son relatos escritos por eruditos, que aluden a un acontecimiento extraordinario protagonizado por Dios, una Virgen o los santos que vienen al más acá para encarnarse en un lugar que se tornará sagrado. Este tipo de leyendas o

11 Especialmente desde que la historia, la antropología y otras disciplinas han sido puestas al servicio de la «invención» de una tradición. El valor político de estas tradiciones reconstruidas por los expertos es, como todos sabemos, enorme.

mitos, si se quiere, se encuentran por todo el orbe cristiano como fundamento de una religiosidad supuestamente popular. Una investigación histórica permite descubrir enseguida el origen culto, erudito y elitista de estas narraciones. La conexión del mundo terrenal, pleno de temporalidad, con el más allá, eterno, fomenta un tiempo excepcional de retorno a unos orígenes fabulosos. Esto es la leyenda fundacional y en cierta manera también el mito, tiempos «duros» porque son perdurables gracias a la escritura.

La escritura solía ir acompañada de autoridad, lo cual significaba tanto como que lo escrito era cierto. Esta fue una de las fuentes de legitimidad para la religión ya que escribiendo, pintando o componiendo mosaicos fijaba los acontecimientos del pasado y podía lograr que perdurasen. El gran desafío del cristianismo fue sin duda afianzar el relato bíblico, especialmente el del Nuevo Testamento, y dado que pocos eran quienes podían leer, dieron paso a la representación iconográfica del gran relato como ya podemos contemplar en Dura Europos (Siria), la más antigua de las iglesias cristinas que aún se conservan, cuyas pinturas murales se han datado a partir del año 235.

Los siglos posteriores vieron como la autoridad se fue desplazando —progresivamente y no sin múltiples conflictos— desde la religión hacia la ciencia y por ello el conocimiento experto especializado en el tiempo, la historia, dejo atrás el mito y la leyenda para apoyarse en una historiografía cuya pretensión fundamental consistía en alcanzar un conocimiento objetivado y omnicomprensivo del pasado. Ahora el texto, para evocar el pasado, debía usar datos y estos serían más fiables cuanto más objetivados. Al mismo tiempo, la reconstrucción del pasado no podría ser selectiva, como la memoria colectiva, que deja de lado u olvida aspectos reconocibles del pasado, ya que todos ellos debían formar parte de la reconstrucción y en todo caso la obligación del experto habría de ser aquilatar su valor e importancia. Reconocer ampliamente el pasado y fijarlo exhaustivamente en el texto fue desde entonces una actividad cada vez más científica que iría abriendo camino a un tiempo que ya no era el de la cultura sino el de la ciencia.

Suele haber una cierta confusión al mencionar a la memoria como si fuera cualquier reconstrucción del pasado. Esto es habitual en nuestros días en los que la memoria se ha puesto de moda. Hasta tal punto es así que no resulta nada extraño oír o leer con frecuencia la expresión «memo-

ria histórica». Se alude a la historia que llega a las gentes y que ellas mismas son capaces de reproducir y compartir, pero esto no es memoria, sino conocimientos históricos, que son diversos y en la medida en que pueden adoptar una diversidad de interpretaciones, se confrontan y hacen que, a veces, las gentes se enfrenten por ellos. En definitiva, estamos hablando de la historia que manejamos todos. La historia, al difundirse entre la gente, no pasa a ser memoria, sino que continúa siendo historia, solo que afortunadamente al alcance de la población.

La memoria se basa en la capacidad de recordar y si no se ejerce esta facultad no hay memoria. La memoria no es una facultad del pensamiento, esto es más bien el recuerdo, sino una disposición de recuerdos con capacidad para relatar y con una coherencia que le viene dada por su entidad temática. Por esto la entidad que tiene la memoria viene a ser relacional, conectiva, como si fuera una trama o la articulación de una materia prima, los recuerdos. Tiene sin duda una base experiencial, la de lo ya vivido.

La historia la producen expertos o científicos que reconstruyen el pasado a partir de una minuciosa cronología. Para llegar a ello estudian documentos, analizan objetos o espacios, interpretan testimonios y entre ellos los recuerdos y las memorias de informantes o de personas relevantes que las escribieron. Todo este caudal es tratado como un objeto, ya que son datos o información. En ningún caso un historiador se sirve de su propia memoria. La historia no puede ser otra cosa que conocimiento experto o ciencia del pasado. Por todo ello la memoria es una cosa y la historia otra y no cabe hablar de «memoria histórica», pues una memoria, por su propia naturaleza, no puede ser histórica. Si el calificativo de «histórica» pretendiera significar que existe una memoria del pasado, pues historia no significa otra cosa que conocimiento del pasado, se trataría de una tautología ya que la memoria es por definición una reconstrucción del pasado. Es evidente que la historia, por una parte, es el conocimiento científico del pasado y la memoria el cultural.

El fenómeno real y que a mí me interesa —por eso lo he plasmado en los dos últimos capítulos de este libro— es la interrelación que se produce entre el tiempo de la cultura y el de la ciencia con orientaciones y resultados diversos. En el capítulo 5 muestro textos escritos por eruditos que aludían a una intervención sobrenatural en los asuntos terrenales y en este caso en conexión con un espacio perteneciente a una ciudad. El relato

escrito poseía tal autoridad que nadie estaba en condiciones de discutir la verosimilitud de lo que allí se contaba. Estamos pues ante textos historiográficos con autoridad aunque lógicamente en relación a parámetros científicos propios del siglo XVII. Los relatos del texto pasaron poco a poco a integrar las representaciones colectivas de la ciudad y a generar una identidad local vinculada a la sacralización del espacio connotado y a las prácticas ceremoniales de los propios habitantes de la ciudad y que año tras año se repiten. Un texto histórico ha producido finalmente una leyenda fundacional, o un mito, si usara otra terminología. De este modo no me extraña que Jacques Le Goff en su libro *Pensar la historia* venga a sugerir que el tiempo de la historia no es único y que existen otros tiempos, como la leyenda o la memoria, «que atraviesan la historia y la alimentan». Puedo interpretar así que habría un tiempo «total», con muchos perfiles y, si uno de ellos es el que manejan los científicos, habría otros que son los que manejan las gentes y que pueden ser descritos e interpretados. Estos son los *tiempos de la cultura,* a cuyo conocimiento contribuye la Antropología. La comparación de tiempos por una parte y la búsqueda de sus mezclas contribuyen decisivamente a ampliar nuestro conocimiento más extensivo y multidisciplinar sobre el tiempo. Que dos cosas dialoguen, se encuentren o se interrelacionen no significa que puedan constituir una misma cosa y es eso lo que sucede con la diversidad de tiempos que dialogan entre sí.

La ciencia avanzó notablemente en su capacidad para atribuir historicidad a las cosas y así aumentó enormemente el conocimiento acumulado, las metodologías se volvieron cada vez más sofisticadas y llegó finalmente la tecnología con aportaciones tan importantes como el microfilmado o la datación por el carbono 14, entre otras muchas. Si a partir del siglo XVI fueron los objetos artísticos del pasado los primeros en ser datados y autentificados, después esta actividad se extendió progresivamente. De este modo apareció la «versión autorizada del pasado» o, por decirlo de otra manera, el *patrimonio*. Nos encontramos con que la ciencia o el conocimiento experto dictaminan acerca de la autenticidad de algo, señalan qué es lo que representa al pasado y establecen cronologías cada vez más precisas. Cuando esto se lleva a cabo, el bien que ha sido autentificado y por ello convertido en patrimonio adquiere un nuevo tiempo que viene a ser un «para siempre». Los bienes patrimoniales no pueden desaparecer y son abundantes los ejemplos de acciones de enorme envergadura, como el traslado de los templos de Abu Simbel con motivo de la cons-

trucción de la presa[12] de Asuán en Egipto, llevadas a cabo para salvar monumentos del pasado. Hoy en general se asume que un monumento que evoca el pasado, de acuerdo con la autoridad del conocimiento experto, no puede bajo ningún concepto ser alterado, fragmentado o mucho menos destruido. La voladura de una gran estatua representando a Buda, que llevaron a cabo en 2001 los llamados talibanes en Bamiyán (Afganistán), indignó a buena parte de la opinión pública occidental pero no tanto por la ofensa hacia otra religión, sino por la destrucción de un bien patrimonial datado en el siglo II. Este es el «para siempre» al que me remito y que por supuesto podrá ser o no ser eficaz ya que dependerá de múltiples factores y entre ellos de la disponibilidad de medios para mantener intactos tantos bienes patrimoniales como hoy existen. En cualquier caso estamos ante un «tiempo duro» puesto que un pasado evocado y por ello forzado a caducar ha sido destinado a permanecer gracias al conocimiento experto de la ciencia.

Hasta ahora he venido manteniendo una perspectiva en la que los tiempos de la cultura nos conducían hacia una dimensión de tiempo y los de la ciencia hacia otra. Sí que me he planteado el hecho de que ambos tiempos dialoguen e incluso se mezclen y he tomado en cuenta el papel de la escritura como un primer paso que contribuye a fijar el tiempo y a debilitar, en mayor o menor medida, su inevitable caducidad. Los tiempos de la ciencia fraguan cuando hay autoridad y esta se va institucionalizando como un conocimiento experto. Finalmente observamos que entran en acción tiempos «duros», como el patrimonio, dispuestos a perdurar «para siempre».

No he valorado hasta ahora, sin embargo, el papel que juegan los recuerdos y la memoria para fraguar un tiempo válido para la ciencia. Es bien cierto que a los científicos, como tales, no les es dado recordar y no suelen considerar que sus recuerdos hayan de constituir una herramienta más a la hora de realizar una investigación. Por el contrario, es habitual considerar que la memoria personal distorsiona la realidad que se

12 En España, y aunque a pequeña escala, tenemos algún ejemplo como el traslado y reconstrucción en la década de 1930 de la iglesia visigótica de San Pedro de la Nave para evitar su desaparición con motivo de la construcción del embalse de Ricobayo en la provincia de de Zamora.

pretende describir o analizar. Ahora bien, la incorporación de la memoria como instrumento para la reconstrucción de la realidad ya formó parte del primer libro dedicado al ensayo, género en el que la ciencia, como conocimiento analítico, y la escritura suelen encontrarse. Montaigne inventó el ensayo y usando, entre otras cosas, su memoria acerca de lo vivido por él, la introdujo en un texto que no trata de otra cosa que de sí mismo, como autor, y del mundo: «No he hecho mi libro más de lo que mi libro me ha hecho».[13] Extraordinaria declaración la de Michel de Montaigne a la hora de definir sus *Ensayos.* Antes que un acto de comunicación dirigido hacia un «otro», la escritura es la construcción de un «yo». «¿Acaso he perdido el tiempo al haberme rendido cuentas de mí mismo tan continua y cuidadosamente?», prosigue Montaigne para justificarse a sí mismo como un objeto continuado de estudio. Más aún, duda de que otro «estilo» fuera mejor: «Pues aquellos que se dan un repaso en pensamiento solamente y en voz alta en algún momento no se examinan tan esencialmente ni se penetran como aquel que hace de ello su estudio, su obra y su oficio, que se compromete a un análisis largo, con toda su fe y todas sus fuerzas».

El pasado reconstruido como descripción de la realidad, no como una ficción pues si así fuera sería pura literatura y sujeta a los mismos hechos que se recuerdan, puede llegar a procurar una verdad inalcanzable de otra manera. Este sería un tipo de escritura testimonial y en la cual la memoria jugaría un papel decisivo. Pocos lo han hecho de un modo tan consciente como Elías Canetti, que al llegar a la madurez decidió escribir su vida. *Historia de una vida*[14] es un extraordinario ejemplo del valor testimonial que puede llegar a tener una autobiografía. Pero su valor metodológico no es poco y el propio Canetti sostenía que solo mediante el recuerdo se podía llegar a niveles de conciencia profunda y de esta manera poder alumbrar algo de la verdad. Es enorme la clarividencia de Canetti en este fragmento que cito de sus *Apuntes:*

---

13 Esta cita y también las que viene a continuación se incluyen en el tomo II, capítulo XVIII de los *Ensayos* de Michel de Montaigne (Madrid: Cátedra, 1996, edición de Dolores Picazo y Almudena Montojo).

14 E. Canetti, *Historia de una vida* (Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2003). Esta es la edición completa de los tres libros que componen la autobiografía de Canetti: *La lengua salvada*, *La antorcha al oído* y *El juego de los ojos*.

> El recuerdo es bueno porque aumenta la medida de lo conocible. Pero hay que tener cuidado en no excluir nunca lo terrible. Puede que el recuerdo de lo terrible aprehenda la realidad de un modo distinto a como lo terrible se presenta ante el hombre, distinto pero no menos cruel, no más soportable, no menos absurdo, hiriente, amargo; este recuerdo no debe estar contento de que lo terrible haya pasado.[15]

La potencia de los recuerdos trabajados y articulados en memorias explota con una fuerza virulenta en las escrituras testimoniales de algunos de los supervivientes de Auschwitz o del Holocausto, como Primo Levi o Jean Améry. Este último, en *Mas allá de la culpa y la expiación,*[16] se separa desde el principio de cualquier supuesta noción de objetividad o neutralidad científica para testimoniar acerca de la realidad de Auschwitz desde un «yo» que recuerda. Por otra parte, la valoración del recuerdo que hace Canetti es semejante a la experiencia y al juicio de Imre Kertész sobre Auschwitz y del que fue también superviviente. Él nos ha alertado sobre el hecho de considerar a Auschwitz un asunto del pasado, pura historiografía o a lo sumo un acontecimiento terrible pero que ya ha pasado. Como escribe Canetti, el recuerdo es más terrible que el mal tal como lo conocemos y Kertész afirma que la memoria de Auschwitz nos ayuda a no reducir las cosas a un «asunto entre judíos y alemanes», sino a representarlo como un asunto terrible de toda la humanidad y en todo tiempo. También Adorno[17] quería decir que la verdad acerca del acontecimiento más terrible que ha protagonizado la humanidad no estaría en la recopilación masiva y minuciosa de datos, ni tampoco en los documentos o en testimonios «objetivos», sino en la cultura. Kertész recuerda tras la liberación de Buchenwald, donde él se encontraba por su traslado desde Auschwitz, haber visto las pilas de cadáveres que se amontonaban una tras otra en hileras y ante las cuales fueron obligados a desfilar los civiles alemanes, habitantes de la cercana ciudad de Weimar, y escribe:

> Ahora bien, ¿qué hacer con esta imagen? Es apropiada para formarme un juicio moral si eso es lo que deseo. Pero no es esa la verdad de la escena. La indignación es reflexión, o sea, un sentimiento artificial: solo sirve para quitar

---

15 E. Canetti, *Apuntes. Obras completas* (Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2004).

16 J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Valencia: Pre-Textos, 2001).

17 T. Adorno, *Crítica, cultura y sociedad* (Madrid: Sarpe, 1984).

> el sabor original, mucho más requemante, de aquel momento. Pronto aprendí que el arte no es para condenar a las personas, sino para recrear el momento. Y en este sentido, las imágenes del dolor valen tanto como las de la dicha plena.[18]

La memoria de quienes sí estuvieron allí y lo vivieron, puede acercarnos a la verdad. «Recrear el momento», como dice Kertész, recordarlo para salvar su «sabor original» o para recuperar «la verdad de la escena», es mucho más «requemante». Él mismo estaría de acuerdo con Canetti cuando este señala que «este recuerdo no debe estar contento de que lo terrible haya pasado». La ciencia que estudia la sociedad tiene siempre un objetivo último de verdad, pues cualquier descripción e interpretación de hechos protagonizados por seres humanos será creíble en razón a su verosimilitud. La memoria nos ayuda a alcanzar algo de la verdad que tienen los hechos. El capítulo 4 de este libro incluye preguntas acerca de la memoria de un antropólogo respecto a los hechos que investiga y del valor que tiene esta memoria para penetrar en un terreno que está un poco más allá de la inmediatez de un análisis científico canónico. Como escribe Carmelo Lisón: «la interpretación cultural nos exige sobrepasar aquellos hechos observados convertidos ahora en texto, reactivar nuestra experiencia vital del suceso, imaginar posibilidades para penetrar simultáneamente en dimensiones heterogéneas».[19] Y esto solo es posible mediante el recuerdo. Pocas veces he podido leer una descripción del recuerdo tan evocadora en sus metáforas como la que nos brinda Lévi-Strauss en un texto escrito a bordo del barco que en 1934 le sacó desde Marsella de una Europa convulsionada para llevarle al encuentro del «otro» en territorios brasileños:

> El recuerdo es la vida misma, pero tiene una cualidad diferente. Así, cuando el sol desciende a la superficie pulida de un agua en calma, igual que el óbolo de un celeste avaro, o cuando su disco recorta la cresta de las montañas como una hoja dura y festoneada, el hombre encuentra especialmente, en una breve fantasmagoría, la revelación de las fuerzas opacas, de los vapores y fulguraciones cuyos oscuros conflictos percibiera en el fondo de sí mismo y a lo largo del día.[20]

---

18 I. Kertész, *Un instante de silencio en el paredón* (Barcelona: Herder, 1999), p. 127.

19 C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología. Horizontes teóricos* (Granada: Editorial Comares, 1998), p. 18.

20 C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Buenos Aires: Eudeba, 1976), p. 51.

Recuperamos el sentido de la vida, de la nuestra en relación a las de los demás, gracias a un recordar que tiene, como escribe Lévi-Strauss, la fuerza de un atardecer glorioso, uno de esos atardeceres que nos iluminan cuando perseguimos encontrar un poco de verdad en las cosas.

Todos los ejemplos que aparecen a lo largo de estas páginas están compuestos de objetos, espacios o comportamientos en el espacio, pero en definitiva lo que activan son tiempos. Esta es la razón de ser de la intersección a la que me refiero y que, frente a la materialidad del espacio, viene determinada por la inmaterialidad del tiempo, lo cual constituye su propia debilidad a la hora de ser manejado por los humanos. Lo material viene a reforzar y dar mayor entidad a una experiencia humana fundamental como es la evocación de un tiempo que discurre sin pausa hacia un final ineludible. Obsesión humana es aliviar cuando no detener esta caducidad invencible, lo cual no es sino una vana quimera. Al final la conciencia de la derrota en esta desigual batalla desemboca en muchos casos en la religión como creencia en una vida más allá de la muerte y entretanto en la obsesión humana por estabilizar tiempos usando para ello los múltiples artificios de la cultura que, al final, solo nos aportan la ilusión y la apariencia de haberlo conseguido.

CAPÍTULO 2
MEMORIA DE UNA FRONTERA

Una de las experiencias que para los antropólogos resultan habituales es constatar como los grupos humanos que estudian crean fronteras morales a veces invisibles y siempre numerosas, para delimitar la separación simbólica entre el «nosotros» y el «ellos». Al mismo tiempo son testigos de los esfuerzos que despliegan, física y mentalmente, esos grupos humanos para mantener dichas fronteras a lo largo del tiempo, y vale tanto una romería, una cencerrada o una procesión como el amojonamiento, las cercas o las murallas. En estos años hemos ido asistiendo al intento histórico de ir progresivamente abriendo las fronteras económicas, políticas, pero también culturales, entre los países de Europa y hemos comprobado, también, las extraordinarias dificultades que han existido y existen para lograrlo. Esta es una experiencia profunda y trascendental en el ser humano pues le otorga una dimensión fronteriza sustancial, la de ser más creador que destructor de fronteras. En Europa fuimos espectadores hace pocos años de unos acontecimientos terribles ya que dentro del territorio de la antigua Yugoslavia se formaron nuevas fronteras con sangre y horror.

En este caso y separándome de lo que me parece que es la tendencia dominante y a la que lógicamente más atención se le ha prestado —antes poner fronteras que quitarlas— mi interés se dirige hacia un fenómeno que destaca al considerar la experiencia histórica que las comunidades pirenaicas desarrollaron sobre la frontera franco-española, ya que a lo largo de los siglos y, aunque no siempre fue así, sus esfuerzos se dirigieron más a transgredir la frontera que a respetarla. Es esta experiencia la que me interesa valorar, el conflicto continuo entre los montañeses y el Estado y

sus agentes, unos para salvaguardar la frontera, los otros para transgredirla. Que la frontera pirenaica fue históricamente una barrera impuesta a una población de ambos lados que estaba muy conectada e interrelacionada, o que la cordillera pirenaica fue antes un lugar de encuentro que de separación, son hechos que ya los historiadores se han encargado de poner de relieve. Fueron los intereses de los Estados los que crearon barreras que resultaban incomprensibles para el montañés pirenaico y, a pesar de sus intentos por incorporar a las poblaciones de la cordillera a sus guerras y disputas, estas siguieron comerciando —a veces mediante el contrabando— alimentando sus rebaños, trabajando o emigrando y casándose entre sí. El Tributo de las Tres Vacas y la fórmula *Pax en avant* que lo acompaña vienen a confirmar esta secular disposición a firmar pactos entre comunidades al margen de las disputas entre los Estados. Cada 13 de julio los representantes de los valles de Roncal (Navarra) y Baretous (Bearn) rememoran mediante esta fórmula un acuerdo fronterizo de paz documentado desde 1375.

Las guerras fronterizas entre España y Francia, especialmente las que tuvieron lugar en los reinados de Felipe II, Felipe III y Felipe IV constituyeron una presión ejercida por la monarquía sobre la población pirenaica y a la que difícilmente pudieron sustraerse. En ocasiones se les exigía defender por sí mismos la frontera, en otras sostener económicamente guarniciones permanentes y siempre contribuciones monetarias o en especies. A pesar de todo, las quejas de las villas y lugares del Pirineo son constantes. Así en 1638 la villa de Aínsa dirige una carta a las poblaciones de Broto, Solana, Vió, Puértolas y Gistaín, todas ellas en el Altoaragón, en la que propone dirigirse al rey para que este les permita encargarse ellos mismos de la defensa de la frontera y a cambio liberarse de la presencia de los soldados al considerar:

> los graves daños y trabajos que havemos padecido, cansados de la guerra presente y los atrevimientos que han hecho en toda esta montaña los soldados que por ella han pasado.[1]

1 G. Colás Latorre, «Los valles pirenaicos y la defensa de la frontera», *Revista Argensola* (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1978), p. 6.

Es fácil comprobar, tal como esta carta indica, que las gentes de la montaña soportaban como podían las guerras fronterizas que disputaban sus respectivas monarquías. También se puede constatar como la chispa bélica, a pesar de todo, prendía en ocasiones contagiando a las poblaciones pirenaicas de uno y otro lado, que de vez en cuando llevaban a cabo *razzias* y capturas del ganado ajeno.

La frontera política en los Pirineos tiene siglos de historia. En una época fue frontera del reino de Aragón con el Bearn o Bigorra y las viejas aduanas medievales, como las de Somport o Bujaruelo, así lo atestiguan. La extraordinaria relevancia que hoy se le atribuye al desaparecido Hospital de Santa Cristina en Somport, que lo compara con los Hospitales de San Juan de Jerusalén o San Bernardo en los Alpes, siendo en conjunto los tres más importantes de la cristiandad medieval, constituye un buen testimonio de la importancia que alcanzó el tránsito fronterizo en la Edad Media. Sin embargo, se puede suponer que la convivencia entre las comunidades fronterizas de uno y otro lado en poco se vería afectada, y la frontera, lejos de ser una barrera infranqueable, vendría a ser una demarcación teórica entre unas monarquías que para los montañeses quedaban muy lejos. La cuestión es considerar como progresivamente la frontera se fue haciendo cada vez más efectiva para los intereses de los Estados y como estos empleaban medios crecientes para lograrlo.

Para los intereses de la monarquía española, la frontera en el Pirineo aragonés alcanzó una importancia estratégica notable a partir de la segunda mitad del siglo XVI y sobre todo cuando Felipe II decide impermeabilizar la frontera para defenderse tanto de una posible invasión militar como de la influencia hugonote que tan fuerte era en el Bearn. De este modo fortifica la frontera con ciudadelas como la de Jaca y refuerza los castillos de Aínsa y Benasque. Por otra parte se erigen nuevas sedes episcopales en Jaca y Barbastro para fortalecer «espiritualmente» la frontera. Además, la propia inestabilidad del reino de Aragón que culminará con las Alteraciones (1592), y poco después las andanzas de Antonio Pérez en Bearn, que le llevan a invadir el valle de Tena con una tropa de bearneses, contribuyen a hacer de la frontera en este período un territorio inestable. Tal como las propias cartas y memorandos enviados a la Diputación del Reino por un buen número de villas y lugares del Pirineo aragonés nos señalan, se implantarán en ellas guarniciones militares permanentes. De

este modo el Estado y en este caso la monarquía española, que sostiene guerras casi constantes con Francia en los siglos XVI y XVII, se hará presente en la frontera con una continuidad hasta entonces desconocida. La llegada de personas ajenas y su acomodo en los valles pirenaicos creará tensiones continuas con una población que, tal como recogen los documentos de la época, constata que su anterior independencia, favorecida por la distancia respecto a los centros de poder de la época, va poco a poco disminuyendo. En 1641 el valle de Tena se queja en un memorial de los desmanes que lleva a cabo la tropa que recibe órdenes del «maesse de campo de Jaca y su tiniente en perjuicio de los de la valle».[2] Por las mismas fechas los varones de Aínsa se quejan porque el capitán del castillo de Aínsa gobierna según su fuero ya que no siendo aragonés es extranjero.

El desarrollo del Estado liberal en el siglo XIX supone la puesta en práctica del principio fundamental en la filosofía liberal que concibe al propio Estado como una unidad económica y, si por una parte se abren todas las barreras económicas que perjudican el tránsito de mercancías dentro de su territorio, por otra se cierran más las que lo limitan al exterior. Más si cabe cuando esa política económica tiene una inspiración proteccionista. En el XIX se delimita rigurosamente la frontera y para tal fin se crean las Comisiones de Límites, se modernizan las aduanas y se crean los cuerpos de carabineros. Esta es la frontera moderna, mucho menos permeable, más precisa y dotada de instrumentos legales especializados y permanentes.

La memoria colectiva tiene sus fuentes de inspiración y referencia en una frontera que se consolida en el siglo XIX, merced a los elementos que le van a dar una entidad real para el habitante del Pirineo: la exigencia de papeles, los puestos fronterizos y la presencia permanente de carabineros o guardia civil. A su vez los acontecimientos históricos tendrán su propia traducción en la frontera, especialmente las guerras y las convulsiones políticas internas. Por otra parte, el desarrollo económico que será tan divergente en un lado y otro a partir del siglo XIX, creará las bases para el tránsito ilegal de mercancías, el contrabando y la emigración permanente o estacional.

2 Ib., p. 22.

Si a lo largo de la Edad Media y en los siglos siglo XVI y XVII, al margen de las frecuentes guerras franco-españolas, eran los habitantes del mediodía francés quienes emigraban y se instalaban en Aragón, o los segadores gascones los que venían a segar a España, el flujo se invertirá a partir de siglo XIX, cuando la industrialización de Francia y el atraso económico de España establezcan un desequilibrio económico que perdurará hasta nuestro días. El flujo de manufacturas o mulas desde Francia y materias primas —lana o cueros— desde España dará lugar al contrabando a mayor escala. El desarrollo industrial de Francia ofrecerá trabajo permanente o estacional a muchos aragoneses.

La Guerra Civil y la posguerra marcaron sin duda un momento álgido y duro en la frontera. Después de varios siglos la frontera se convierte en campo de batalla y así en 1938 y durante algunos meses, la 43 Divisón del Ejército Republicano al mando de Antonio Beltrán, *El Esquinazáu*, queda embolsada en los valle de Bielsa y Gistau y resiste con firmeza. Finalmente y cuando la resistencia se torna inútil, retroceden y cruzan la frontera junto con la mayor parte de la población civil que es evacuada. A partir de entonces la frontera queda militarizada y durante varios años cerrada. Es este un tiempo de exilios, de quienes escapan de la dictadura franquista, o durante la Segunda Guerra Mundial de los fugitivos que huyen del nazismo. Tras la Segunda Guerra Mundial, vendrán los tiempos más duros con las incursiones del maquis, la presencia constante de destacamentos y la exigencia de salvoconductos para transitar por el monte.

La estabilización política del franquismo primero y los cambios económicos después transformarán sustancialmente la frontera. El maquis es liquidado con dureza, la frontera se vuelve a abrir, las transformaciones de las economías de la montaña ya no impulsan, sobre a todo a partir de finales de los sesenta, la emigración estacional, el desarrollo económico español hace innecesario el contrabando de manufacturas y la mecanización de la agricultura acaba con el contrabando de mulas. Subsistirá, eso sí, el pequeño contrabando de productos de consumo o el organizado por grupos especializados. Las gentes de los valles fronterizos, en su mayoría, abandonarán una práctica tan arriesgada como esta. La frontera se liberaliza poco a poco y los puestos fronterizos se acaban convirtiendo en grandes bazares donde los franceses compran más barato. En Aragón se abre un nuevo paso fronterizo en 1976 —el de Bielsa— y en años posteriores

los tres existentes permanecerán abiertos todo el año. La frontera se cruza ahora en automóvil y con fines turísticos, para visitar a la familia, para ir de compras, hacer negocios o relaciones institucionales. En los últimos años el proceso de integración europea y la pertenencia desde 1986 de España a Unión Europea han desdibujado la frontera y ya nos encontramos ante el hecho real de su práctica desaparición.

No he pretendido con esta introducción hacer historia de la frontera, sino más bien, y en unas pocas líneas, destacar algunos de los momentos que, encadenados temporalmente, dibujan una cierta evolución de la frontera en la que la presencia del Estado y su propio desarrollo, de menos a más, han marcado los vaivenes de la vida local para unas poblaciones cuyo devenir ha estado estrechamente condicionado por lo fronterizo. El pensamiento que estos acontecimientos me han suscitado es el de que todo un mundo creado y recreado alrededor de la frontera ha desaparecido o está a punto de desaparecer y al fin lo que queda es una cada vez más tenue memoria que se fue alimentando generación tras generación de acontecimientos narrados una y otra vez, que tenían que ver con contrabandistas, guerras, exilios, maquis, aventuras, personajes fabulosos, catástrofes, obras, explotaciones mineras, sueños y quimeras, violencias o asesinatos, entre otras cosas. Aprovecho esta circunstancia, la de hablar sobre la frontera pirenaica, para aproximarme a un tema muy sociológico y antropológico, la memoria colectiva. Mostrar como la frontera entre España y Francia ha venido a ser una fuente esencial para alimentar la memoria colectiva de las poblaciones pirenaicas es el objetivo que me planteo en este capítulo.

Me considero ahora incapaz de extender este análisis al conjunto de la frontera pirenaica y, puesto que mis datos van a provenir sobre todo de mi experiencia en la investigación de campo, voy a remitir mi exposición a un ámbito pequeño pero muy característico como es el valle de Chistau o Gistau en el Pirineo aragonés, territorio donde ya hace algunos años me inicié en la práctica de la etnografía y que sigo visitando con frecuencia. Allí la frontera pirenaica separa a este valle de los de Aure y Louron y el tránsito transfronterizo, siempre a pie o caballería, se ha venido practicando sobre todo a través del puerto de Plan que conectaba el *Hospice* de Rieumajou y el Hospital de Gistaín. Ciertamente hay otros puertos, que eran utilizados también en ocasiones, como el de la Pez o el de la Madera.

Hay que decir que hoy, mientras que el viejo *hospice* ha sido restaurado y acoge un albergue-restaurante, el antiguo hospital en la vertiente española se encuentra en ruinas. Tampoco existe carretera, ni siquiera pista forestal alguna que permita cruzar la frontera en automóvil. Dado que me voy a basar en datos obtenidos mediante la investigación de campo, no puedo evitar utilizar ciertas experiencias propias o compartidas con habitantes del valle sobre la frontera para ilustrar en algún momento la propia exposición. Precisamente querría comenzar por una de ellas.

En el verano de 1990 participé en una excursión organizada para en principio pasear y disfrutar del paisaje y a la que nos sumamos siete personas, todas ellas, menos yo mismo, habitantes del valle y entre las que se encontraban vecinos de Plan, San Juan de Plan y Gistaín. El objetivo era cruzar a Francia por el puerto de Plan y llegar a la carretera que sube hasta la mitad aproximadamente del valle de Rieumajou, ya en Francia, donde nos recogerían con una furgoneta para volver a España. Preveíamos que la marcha iba a durar alrededor de seis o siete horas. La edad de quienes participábamos en esta marcha era diversa, pero había varias personas que por su edad habían cruzado años antes con cierta frecuencia la frontera, bien para ir a trabajar estacionalmente a Francia, realizar contrabando a pequeña escala o en algún caso siendo evacuados del valle con las tropas republicanas que cruzaron la frontera cuando cesó la resistencia de la bolsa de Bielsa en la Guerra Civil. Para ellos esta excursión estaba cargada de nostalgia como tuve ocasión de comprobar a lo largo del día. Después de veinte o treinta años —el paso fronterizo del túnel de Bielsa, muy próximo al valle de Gistau, fue abierto en 1976—de nuevo recorrían un camino que habían frecuentado mucho. A lo largo de la jornada no dejaron de fluir sin parar las anécdotas del pasado, las aventuras, los acontecimientos trágicos, los nombres y las relaciones de los protagonistas, todo lo que en conjunto me pareció una elaborada narrativa fronteriza, puesto que, entre otras cosas, alguno de los sucesos narrados ya me resultaba conocido. Así en cada una de las paradas —e hicimos muchas, para echar un trago de la bota, almorzar, volver a almorzar o echar un cigarro—, se relataba la historia de un chistavino[3] que, cerca de donde nos hallábamos, fue ejecutado

3 Este es el nombre que reciben los habitantes del valle de Chistau o Gistau en el Pirineo aragonés.

por la resistencia francesa al considerarlo chivato de los alemanes, la muerte trágica de una familia del valle que retornaba después de haber trabajado en Francia una temporada y que al cruzar el puerto fue víctima de un temporal de nieve o los casorios que se tramaban en el puente de Arreau en Francia con mozos chistavinos que cruzaban el puerto para sustituir a los jóvenes franceses que habían muerto en gran número en la entonces reciente Primera Guerra Mundial. Todos los sucesos y la propia narrativa a la que daban lugar tenían el sabor de la aventura, de la tragedia o el misterio y en cualquier caso mostraban siempre el perfil de lo extraordinario, como si cruzar la frontera fuera una especie de transgresión acompañada siempre de riesgo y una cierta recompensa al otro lado.

Conforme el día avanzaba y para nosotros el camino a seguir se volvía más y más pendiente al irnos acercando al collado que marca la divisoria fronteriza, los sentimientos de mis acompañantes se iban revelando poco a poco y distaban de corresponder a lo que uno espera en una excursión habitual. Me daba cuenta de que estaban recordando y una revuelta del camino, un barranco que había que franquear o la visión de alguna cima cubierta de nieve constituían para ellos imágenes del pasado. También hacían frecuentes comentarios comparado el «antes» y el «ahora» en unos términos que hoy, al recordar dicha jornada, me parecen más significativos todavía. En primer lugar se felicitaban al poder pasar la frontera a la luz del día y sin miedo, por otra parte se regocijaban pensando que llevaban dinero en el bolsillo. Me interesa detenerme en este punto.

Pasar a la luz del día es la antítesis de la experiencia del pasado, ya que entonces al ir a trabajar a Francia se aprovechaba el viaje para transportar algo de contrabando, principalmente botellas de anís o coñac. En muchas ocasiones la gente pasaba sin papeles y por todo ello había que evitar a los carabineros o a la guardia civil. Todavía hoy existe, aunque abandonada y en ruinas, la vieja caseta que utilizaban los vigilantes de la frontera, carabineros durante la República, guardia civil después, para controlar junto al camino y en las proximidades del Hospital de Gistaín el tránsito de personas. Bastantes años después se me han relatado en Gistaín los muchos casos de maltrato físico y abusos de autoridad que en la posguerra, cuando el maquis recorría los montes. hubieron de sufrir los chistavinos a manos de la guardia civil.

En un excelente cuento, «Güena feta… ta lo chobenarda que yere»[4] («Bien hecho… para lo jovencita que era»), escrito en chistavín, la modalidad del aragonés que allí se habla, un escritor nacido en Gistaín, Joaquín Villa, cuenta esta experiencia, burlar la vigilancia de los carabineros de la caseta para recoger en el Hospital de Gistaín o Francia el contrabando e intercambiarlo por lana. La protagonista es una joven[5] que de noche tiene que ir a entretener a los carabineros mientras su padre carga la lana y la transporta hasta el lugar convenido. La intención del cuento es la de recrear el pasado y utiliza el miedo que experimenta una joven como recurso para ilustrar el «antes», un tiempo en el que cabía el misterio, con referencia a *onsos* u osos, la noche obscura, *un can de lobos* o mastín, los propios carabineros, en definitiva una memoria del pasado articulada sobre la frontera y aquello que la rodeaba. Este sentimiento que rezuma el cuento es semejante al que observaba en mis acompañantes, nostalgia del pasado que se reconoce difícil, duro y penoso, satisfacción por el presente cómodo y más libre. No hay sin embargo una oposición entre ambos extremos «antes» y «ahora» en términos de malo y bueno, sino una complementariedad que solo es posible en la memoria, puesto que en ella el pasado es algo vivo en el presente. Solo se recuerda aquello que interesa recordar porque puede vivir en el presente. Como dice Halbwachs, la memoria colectiva:

> Es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que no retiene del pasado sino lo que está vivo todavía o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la comparte. Por definición no sobrepasa los límites de ese grupo.[6]

La frontera como memoria es un ejercicio de nostalgia que adopta una forma narrativa. A diferencia de la historia la memoria colectiva no es un recorrido minucioso por el pasado con pretensiones de objetividad, se trata más bien de capturar imágenes del pasado para que vivan en el presente.

La comparación que toma como referencia el dinero o la riqueza es también muy significativa. Al ir a Francia la frontera se cruzaba con la

---

4 J. Villa Bruned, «Güena feta… ta lo chobenarda que yere», *Revista Argensola* (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1975-77), pp. 147-151.

5 En realidad, gracias a mi relación con el autor, sé que el cuento es justamente la recreación literaria de un acontecimiento que le fue narrado al autor por su abuela.

6 M. Halbwachs, *La memoria colectiva,* p. 70.

pocha ("bolsillo") vacía y si acaso al volver se traían los ahorros conseguidos mediante el trabajo estacional en Francia, fuera en obras, minas, en el pastoreo o en el servicio doméstico. En cambio, el tránsito de personas ajenas al valle solía relacionarse con el transporte de riquezas, fueran estos comerciantes o exilados que llevaban consigo algunas pertenencias y, dadas las circunstancias, joyas u oro.

También en ocasiones se alude a la importancia de los personas que eran guiadas hacia su exilio. Por aquí, se dice en el valle Chistáu, pasó Prim entre otros grandes personajes. Hay una historia que me contaron en una casa de Gistaín que viene a corroborar este hecho. En esta casa el contar esta historia es algo así como narrar lo más destacado de la épica familiar. En una ocasión un personaje quiso pasar clandestinamente la frontera. Venía huyendo de Madrid y no era otro que el político republicano Nicolau d'Olwer. La época pudo ser la dictadura de Primo de Rivera. El amo de esa casa, ya fallecido cuando se me contó la historia, se comprometió a pasarlo a Francia y cerca estaban ya del collado fronterizo, cuando una fuerte borrasca con una espesa niebla se les echó encima y despistó al guía. En estas circunstancias de riesgo Nicolau d'Olwer sospechó algo y sin pensárselo dos veces sacó una pistola y encañonó a su acompañante. Este, experto contrabandista, tampoco dudó y sacó la suya de tal modo que ambos se encañonaron mutuamente. Tras un momento de vacilación el guía, muy tranquilo, le hizo ver a Nicolau d'Olwer que o morían los dos o confiaba en él y se salvaban mutuamente y este, ante una afirmación tan sensata, guardó el arma y ambos finalmente cruzaron la frontera. Cuando se cuenta la historia el énfasis que la acompaña pretende poner de relieve el carácter de los antiguos contrabandistas, de una pieza, hechos al monte, a enfrentarse con cualquier adversidad y salir adelante, en definitiva personajes de aventura y que, como se recalca, solían ir armados. Esta pieza narrativa es buen ejemplo para apreciar, además de la nostalgia, la narrativa épica que vincula a la frontera con personajes casi de leyenda.

La riqueza que en ocasiones se vincula con la frontera también tiene una narrativa próxima al suceso desgraciado o incluso a la violencia. Una de las fábulas recordada con más frecuencia en Gistaín cuenta precisamente el asesinato de un tratante de ganado del otro lado que fue a esta localidad a cobrar una deuda y que a su retorno y cerca ya del collado fronterizo fue asaltado por dos individuos del pueblo que le robaron y asesi-

naron. El lugar donde esto sucedió, un barranco que hay que franquear de un salto, se conoce todavía como «el Blinco'l Gabacho».

Así podemos decir en conjunto que la frontera en algunas narraciones aparece como un espacio en el límite, en cierto modo liminar, más allá de la normalidad. Es como el espacio de los relatos épicos, lugar solo para personajes extraordinarios, hechos o situaciones límite, también para el mal y siempre para el misterio.

Si por un lado y en un contexto legendario la frontera atesoraba riquezas, por otro y para los chistavinos, es hoy una memoria que les recuerda las duras condiciones de una rigurosa subsistencia. Muy jóvenes todavía muchos de ellos debían marchar a Francia a trabajar, los hombres generalmente de pastores, las mujeres a servir en casas u hoteles. Hoy la memoria colectiva hace de la frontera un símbolo del pasado y sirve así para registrar simbólicamente el paso del tiempo. Ahora los habitantes del valle Gistáu ya no acuden a trabajar estacionalmente a Francia y sus condiciones de subsistencia ya no son rigurosas, pues su nivel de vida, en definitiva, ha mejorado sustancialmente. Este hecho económico adopta una representación simbólica general que hace del dinero real, y no del teórico, un símbolo esencial para percibir el paso del tiempo. Porque la memoria colectiva de los habitantes del valle —ciertamente de los viejos y no de los jóvenes— distingue entre dos situaciones, pasado *alavez* («entonces» en castellano), presente «ahora», que polarizan el discurrir del tiempo. El pasado es un tiempo sin dinero, el presente es un tiempo con dinero. No se trata esencialmente de la comparación entre pobreza y riqueza, sino entre una experiencia vital compartida sobre las circunstancias de la subsistencia y el autoconsumo, y sobre las circunstancias de una economía monetaria. En la memoria de la frontera y en otras memorias, el dinero, que se presenta como algo fabuloso y extraordinario, es casi siempre oro, *dobletas,* que sirven no para circular sino para ser atesoradas y a veces escondidas en ollas. Las leyendas sobre tesoros ocultos bajo una baldosa son frecuentes. La frontera y en este caso el contrabando no hacían correr dinero, sino que servían más bien para amasarlo. Es conocido el caso de un individuo que, según se cuenta, se dedicó por entero al contrabando para poder levantar su casa, una buena casa, que se había arruinado. Entre los viejos sobre todo la obsesión por guardar el dinero, contante y sonante, es bien conocida en el valle.

El uso que mis acompañantes hacían de la memoria colectiva venía en última instancia a valorar el presente gracias a la nostalgia, pues en definitiva recordar las penalidades sufridas con un halo de aventura y misterio les permitía apreciar un presente mucho más cómodo para ellos. De ahí que las imágenes que se capturan del pasado, como nos decía Halbwachs, son aquellas que tienen un lugar en el presente y, como viene a señalar Connerton,[7] las imágenes del pasado suelen legitimar un orden social presente.

He dejado parada la narración, también fronteriza, que situaba a un grupo de personas ascendiendo lentamente hacia el puerto de Plan. Continúo en el momento en que, divisando en lo alto la raya fronteriza, unos gritos que de allí provenían atrajeron nuestra atención. Al mismo tiempo veíamos como a poca distancia por encima de nuestras cabezas pastaban unas cuantas ovejas. Quien gritaba pretendía que echáramos las ovejas hacia arriba, ya que, como supusimos, estas eran francesas y se habían colado sin papeles en pastos españoles. Ayudamos a cumplir la ley y, reintegradas las ovejas a su territorio nacional, nos reunimos en lo alto del collado con el pastor francés. Nuestra invitación a almorzar fue acogida por este con entusiasmo e inmediatamente intercambiamos nuestras provisiones. Procedía este individuo de Sallán, localidad del valle de Aure, y a poco de comenzar la charla algunos de mis acompañantes ya compartían amigos y conocidos con el pastor. Con un magnífico día de verano y teniendo ante nuestra vista a la izquierda el macizo de Monte Perdido despejado, por detrás Punta Suelsa, Punta Fulsa y Urdiceto y al fondo el Midi de Bigorre, la conversación se fue alargando en una mezcla lingüística que hoy es sorprendente y que antaño fue habitual. Mezclando el chistavín y el patués o si se quiere el aragonés y el gascón y en ocasiones el francés y el español, estábamos rememorando la vieja costumbre de los pastores pirenaicos al juntarse en la *huega* o "frontera" los de ambas vertientes. Para hablar entre sí utilizaban sus propias lenguas que, de tan parecidas, semejaban ser una sola. Que los Pirineos fueron para su población lugar de encuentro antes que barrera de separación fue aquel día para nosotros, más que una idea romántica, una práctica natural.

---

7 P. Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Acabado el almuerzo y la conversación nos despedimos no sin la promesa por parte del pastor de Sallán de visitar Plan después del verano. Por nuestra parte y viendo abajo el valle de Rieumajou, nos aprestamos a continuar la marcha, ahora en Francia pero sin la sensación de haber atravesado frontera alguna. Ciertamente, abajo la cosa era bien distinta, y, al ver los primeros carteles en francés, hablar este idioma y pagar en francos en el primer bar que encontramos, la sensación de estar en otro país era ya ineludible. Así comprobé un hecho sobre el terreno y este era experimentar la frontera no en el espacio, ni en el paisaje, ni en las costumbres, sino en el uso ineludible de los instrumentos propios del Estado: normas o leyes, idioma oficial y dinero.

He pretendido al echar mano de esta experiencia personal de un día reproducir, aunque brevemente, la narrativa fronteriza. De este modo quería trasladar hasta aquí una experiencia que como antropólogo me ha interesado. La frontera existe para ser narrada y en la memoria colectiva es un relato hecho de leyendas, cuentos y experiencias vividas que tienen siempre el sabor de lo excepcional: aventura, misterio, tragedia, épica, etcétera. Siendo la frontera tiempo, es este un tiempo moral cuyos símbolos son el «antes» y el «ahora». Siendo espacio es este un espacio liminar más allá de la normalidad.

La frontera es parte de un complejo narrativo que como tal da forma a la memoria colectiva. Hay otros hechos que son narrados, tal como se narra la frontera. Quiero rápidamente mencionar algunos. La apertura de comunicaciones aptas para el tránsito de automóviles es narrada como un proceso largo de acercamiento del «mundo».[8] La trashumancia[9] es objeto de añoranza recordando los rebaños numerosos que hoy ya no existen. El cultivo de centeno en los llamados *panares*[10] y en altitudes que podían

---

8 El primer automóvil llegó a Gistaín hacia la mitad de la década de 1960.

9 La crisis de la trashumancia se manifestó ya con intensidad en la década de 1960. Por aquel entonces la modernización de la agricultura en el llano y el impulso extraordinario que recibió el cultivo de cereal en secano condujeron a la disminución constante de los pastos invernales que aprovechaban los rebaños de la montaña. Este y otros factores llevaron a la crisis definitiva del ovino trashumante. Las 15 000 ovejas que, según se dice, llegó a poseer Gistaín hoy son solo un recuerdo.

10 Los *panares* constituyen el testimonio más preciso de la antigua subsistencia. En altitudes casi inverosímiles, entre 1500 y 1700 metros, se cultivaba centeno en unas condiciones extraordinariamente rigurosas y con unos rendimientos muy pobres. En cualquier caso la necesidad de allegar recursos para alcanzar un mínimo de subsistencia exigía un

alcanzar los 1700 metros, es rememorada como una hazaña plena de esfuerzos. Los encuentros con osos y lobos y sus acometidas sirven para evocar la aventura y el riesgo. La escasez e incluso el hambre son puestas como ejemplo de la resistencia frente a la adversidad. Todas estas narraciones va constantemente acompañadas del adverbio chistavino *alavez,* («entonces» en castellano) y se suelen referenciar con la expresión *fé es cuentos* («contar» o «narrar» en castellano). Han constituido la ocupación habitual en las veladas nocturnas, en las sobremesas de las comidas o en los encuentros en el monte. Cuando la propia comunidad modificaba sus actividades económicas, la vida cotidiana se monetarizaba, la gente emigraba y algunas casas se cerraban, llegaban los primeros turistas y existía la conciencia de que todo estaba cambiando, la memoria colectiva narrada sobre todo por los viejos pretendía trasladar lecciones morales que debían acompañar al ineludible discurrir del tiempo. En la década de 1970 y a principios de la década de 1980, que es cuando recogí principalmente esta narrativa, era este el discurso continuo de los viejos, su propia memoria colectiva.

Mi primera aproximación, entonces, a esta narrativa pretendía ser más estructural, pensando que recogiéndola y estudiándola podía comprender y reconstruir los procesos históricos de transformación de las comunidades tradicionales del Pirineo. Se trataba de explicar como unas economías de subsistencia se fueron monetarizando progresivamente y a la vez introdujeron cambios adaptativos tales como sustituir la agricultura de autoconsumo por la ganadería de renta. Todo ello con la perspectiva de que tras este proceso estaba el Estado como agente principal de transformaciones sufridas en sociedades que podían etiquetarse con un clásico calificativo antropológico, «campesinas».

Hoy sin embargo he cambiado de perspectiva y más que el análisis estructural me interesa el simbólico. Es decir, me interesa la narración del pasado que lleva cabo una comunidad en sí misma, ya que esta no es, como antes creía, algo semejante a la historia o en todo caso un comple-

---

extremo aprovechamiento de estos. Al tiempo que se imponía la ganadería de renta y el nivel de vida mejoraba, el cultivo de los *panares* se fue sustituyendo por su aprovechamiento como prados de siega. Hoy y dada la actual crisis de la ganadería, buena parte de ellos han sido totalmente abandonados y ni tan siquiera son pastados.

mento a esta. No niego que pueda serlo y de hecho son los propios historiadores quienes hoy valoran más la historia oral. Sin embargo creo que es otras cosas más y son estas las que me interesan. En el valle de Chistau unas generaciones encontraron en la frontera un recuerdo que les permitía construir, junto con otros recuerdos, una memoria de tal modo que proyectaban en el presente un legado generacional: haber sobrevivido. La expresión narrativa de esta memoria constituye un hermoso y atrayente testimonio y a la vez un filón literario más que evidente.

He tratado de ilustrar un hecho que posee una amplia profundidad histórica. Se trata de la colisión a lo largo del tiempo entre el Estado, impelido a crecer y controlar cada vez más sus límites fronterizos y las prácticas cotidianas de unas poblaciones asentadas en un territorio fronterizo. Esta colisión se ha traducido en transgresiones constantes, y las transgresiones en cultura. Cuando la frontera ha desaparecido en la práctica, permanece sin embargo entre las generaciones adultas y sobre todo entre los ancianos, como una narración que junto con otras da cuerpo a una memoria colectiva que simboliza el discurrir del tiempo. Hay así un «entonces» y un «ahora» y esta polarización es ajena a la medida histórica. Lo que se compara son acontecimientos experimentados que se recuperan para el presente porque de ellos se pueden extraer una lección moral, ya que el propio tiempo tiene un contenido moral. La frontera, como parte de una memoria colectiva, está repleta de símbolos de supervivencia, es, podríamos decir, una parte de la narración colectiva que transmite a quienes quieran escucharla la gran hazaña de la supervivencia de una colectividad. La memoria de la frontera en un espacio concreto como es el valle de Chistau ha formado parte destacada de la memoria colectiva que los viejos chistavinos han activado cuando a su alrededor toda cambiaba aceleradamente. La memoria colectiva en resumen es un extraordinario ejemplo de creatividad cultural, pues al fin y al cabo incita a los individuos a recordar para sobrevivir.

CAPÍTULO 3
RECORDAR PARA SOBREVIVIR
O LA MEMORIA COLECTIVA EN ACCIÓN

El presente texto va a consistir en el encadenamiento de fragmentos etnográficos extraídos de mi propia investigación de campo en Aragón, a lo largo de unos cuantos años. De esta forma pretendo ilustrar aspectos significativos de la memoria colectiva, para destacar que la experiencia etnográfica que alimenta nuestra disciplina antropológica nos faculta para ver como actúan en el presente los recuerdos de nuestros informantes.

Cuando nuestros informantes nos transmiten recuerdos, el valor de estos recuerdos es muy amplio para nosotros y en estas ocasiones sus palabras, en la interpretación que nosotros les damos, se abren en multitud de direcciones. Sin embargo, más allá de esto, cabe preguntarse qué valor tienen para ellos mismos. Hay ocasiones en las que los antropólogos, con nuestras preguntas, podemos llegar a ser los activadores de una memoria colectiva latente, pero en otras nos encontramos con memorias colectivas fuertemente arraigadas, plenamente en acción, de las que somos testigos, y en ocasiones, como a mí me sucedió, no nos damos cuenta de ello, del mensaje profundo que esas memorias nos están transmitiendo y de como dicho mensaje tiene relevancia para el presente en el que se formulan.

Como buena parte de los entonces jóvenes licenciados en Sociología que nos habíamos especializado en Antropología Social, al concluir la década de 1970 perseguía con afán la imagen de una tradición cuyos perfiles, según creíamos, se iban difuminando ante nuestros ojos, y esto nos conducía hasta perdidos rincones de la geografía española. Queríamos convertir-

nos en testigos o descubridores de un pasado en vías de extinción. Nuestra inclinación hacia la Antropología Social estaba influida por un cierto romanticismo, que era también el que contagiaba a la propia sociedad española, que, en las circunstancias políticas de la transición democrática, perseguía la identidad por todos los rincones. Había que recuperar el pasado y primero conocerlo; para ello nada era mejor que la antropología.

He mencionado este conjunto de circunstancias porque para mí explican una determinada actitud que tenía pretensiones antropológicas. Como investigador de campo quería reconocer o identificar el pasado para revivirlo, y, por otra parte, algunos de mis informantes, los ancianos, lo recordaban para sobrevivir, y esta diferencia, transcurrido el tiempo, ha sido fundamental para mí. Me propongo por tanto analizar esta experiencia cultural que los ancianos de una comunidad del Pirineo aragonés me transmitieron y con la que dentro de mi actividad como antropólogo me encontré muy pronto, pero cuyo significado último tardé bastante más tiempo en valorar.

Me encontraba en Chistén o Gistaín en castellano, un pequeño pueblo del Pirineo aragonés, enclavado en la parte central de la cordillera y situado a 1423 metros de altitud. Llegué allí en pleno mes de marzo, cuando el frío era todavía muy intenso y la nieve helada cubría las calles. La primera impresión que tuve del pueblo vino a satisfacer parte de mis aspiraciones, al ser este un lugar remoto y hermoso. Al mismo tiempo, no dejaba de sentir la inquietud de quien acude a un lugar sin poder predecir lo que se va a encontrar. Los casi trescientos habitantes que allí vivían se dedicaban entonces a la ganadería, principalmente al vacuno y en menor medida al ovino. Unos pocos individuos tenían un empleo y los jóvenes en general trabajaban estacionalmente en obras u otras actividades. El primer automóvil había llegado al pueblo hacia 1960 y gracias a la construcción de tres kilómetros de carretera que fueron sufragados por los propios vecinos. Aquel mes de marzo de 1977, cuando llegué allí por primera vez, siendo estudiante del último curso de Antropología Social, me intimidaron mucho las miradas de la gente que se preguntaba quién era yo y qué hacía allí. Ciertamente algunos turistas y alpinistas aparecían de vez en cuando por el pueblo, pero casi siempre en verano, así que ver a un extraño en el bar en noches de invierno no dejaba de ser sorprendente y aun sospechoso.

Queriendo descubrir la imagen más tradicional de la comunidad, iba comprobando como una parte de ella ofrecía notables resistencias a mis intentos y otra, sin embargo, me daba facilidades. Eran los jóvenes quienes se mostraban reacios a la hora de hablar de la tradición. Esta actitud venía determinada por su inclinación a dejarla atrás; en cierto modo se avergonzaban de ella. Así que dediqué mis esfuerzos a los ancianos, que, tanto en las sobremesas como sentados al sol en el invierno, parecían dispuestos a hablar y sobre todo a recordar. Mi segunda estancia en la comunidad se prolongó durante varios meses entre 1978 y 1979. Para entonces me había familiarizado con la comunidad y una parte de ella conmigo.

Mis relaciones con los ancianos me pusieron en contacto con una generación de individuos que más o menos habían nacido con el siglo XX o en sus comienzos. Su vitalidad resultaba sorprendente, pues casi todos ellos eran todavía activos y pastoreaban unas pocas ovejas por los alrededores del pueblo, cultivaban los pequeños huertos familiares o, en el caso de las ancianas, desempeñaban tareas domésticas. El papel que les tocaba jugar en la propia comunidad resultaba cada vez más difuso, ya que uno de los cambios que por entonces experimentaba esta venía a cuestionar la autoridad que tradicionalmente habían ejercido los «amos», es decir, la generación de los abuelos, en la jerarquía doméstica de las Casas. Esta autoridad dependía en último término de las disposiciones testamentarias y del hecho de que estos individuos, los «amos», hubieran traspasado o no la propiedad a sus hijos. Las jóvenes generaciones, hijos o nietos, presionaban para que esta transmisión se llevara a cabo y poder disponer así de la capacidad de decisión necesaria para reorientar la gestión de sus patrimonios. A su vez, los ancianos se resistían a ceder la propiedad porque temían quedar relegados. Esta situación creaba conflictos en el interior de las Casas y en ocasiones las relaciones familiares se resentían. El sentimiento que iba apoderándose de los ancianos reforzaba su propia conciencia sobre los cambios que se estaban produciendo en su comunidad y todo ello los volvía nostálgicos. Entonces y en años posteriores, vi en sus relatos un modo de reconstruir la historia de su comunidad y seguí una línea de investigación en la que me servía de la historia oral como fuente. Sin embargo, se me escapaba entonces el significado profundo de la nostalgia y es justamente eso lo que hoy me interesa.

Las vidas de todos estos individuos, hombres y mujeres por entonces de entre sesenta y setenta años, se habían prolongado a los largo de acontecimientos trascendentales: la apertura, muy costosa, de comunicaciones por carretera, la extinción de osos y lobos, el fin de una economía de estricta subsistencia, la monetarización de la vida cotidiana y el fin del autoconsumo, la Guerra Civil española, la crisis de la trashumancia, la mecanización de la agricultura o la liberalización de la frontera, entre otras circunstancias. En conjunto se había visto envueltos en acontecimientos que cambiaron substancialmente sus propias vidas y los narraban de tal manera que su memoria reconstruía lo que se fue y no lo que vino.

En una comunidad como esta, sometida entonces a un proceso de cambio que estaba trastocando las formas tradicionales de explotación de los recursos, los modos y estilos de vida y, entre otras cosas, las jerarquías, una generación —la de los ancianos— convertía sus propios recuerdos en un recurso de supervivencia, para poder ocupar un lugar en la comunidad, evitando quedar apartados y finalmente relegados a la nada. Traducían su experiencia del «ahora», los cambios adaptativos que estaban impulsando las generaciones más jóvenes, en una percepción colectiva, generacional, de riesgo. Podría decirse que se encontraban en un estado de alejamiento emocional del presente y hasta cierto punto vivían para recordar. Su preocupación más intensa venía determinada por el riesgo de que las nuevas generaciones no pudieran afrontar los retos de una situación nueva y para ello había creado un «entonces», es decir, una memoria colectiva narrada episódicamente que incluía una lección moral que siempre estaban dispuestos a enseñar: «Nosotros sí sobrevivimos». Estas narraciones se construían en la referencia dual al «ahora» y el «entonces».

De este modo, la memoria colectiva de esta generación adoptaba unas formas sociales determinadas. Con ocasión de las sobremesas, en las veladas nocturnas, en el carasol en invierno o a la fresca en verano y también en los encuentros en el monte, los viejos chistavinos procuraban narrar a quien quisiera escucharles la vieja historia de su propia supervivencia generacional, usando para ello una estructura narrativa que se iba desplazando desde el «entonces» al «ahora», siempre para darle un contenido moral a dicho desplazamiento. Es como cuando se relata una guerra para extraer de dicho relato consecuencias morales que sirvan de enseñanza a nuevas generaciones, en un diálogo intergeneracional. Este diálogo intergenera-

cional fue brillantemente descrito por Halbwachs en un capítulo de *La memoria colectiva* que tituló «El lugar vivo de las generaciones» donde dice que:

> junto a una historia escrita, hay una historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible reencontrar un gran número de esas antiguas corrientes (de pensamiento y experiencia) que solo habían desaparecido en apariencia.[1]

Así, podríamos decir que hay un «vínculo vivo» entre generaciones que con el discurrir del tiempo crea una corriente de experiencia que se transforma en tradición. Esta tradición viene a ser el encadenamiento de memorias colectivas generacionales que, como nos dice Le Goff, «atraviesan la historia y la alimentan».

Años más tarde, ya en 1991, recorría el entorno del embalse de Mediano en la provincia de Huesca, haciendo trabajo de campo. Este embalse había entrado en funcionamiento en 1969 y su construcción supuso la expropiación de varios pueblos que fueron abandonados por casi todos sus habitantes. En un caso, el del pueblo de Mediano, la totalidad del caserío había quedado inundada por el pantano, pero aun así la parte superior de la torre de su iglesia emergía sobre las aguas, y esta imagen, objeto de múltiples fotografías y reproducciones, acabó por convertirse en un símbolo de la agresión sufrida por el territorio y su población. Mi intención al abordar este estudio era indagar sobre la experiencia colectiva de un conjunto de comunidades que a lo largo de varias décadas habían sido objeto de un largo y penoso proceso expropiatorio de tierra y viviendas. En último término se trataba de evaluar el impacto socio-cultural provocado por un embalse que estaba en servicio desde hacía más de veinte años. Reconstruyendo los acontecimientos supe que las primeras obras habían comenzado en los años veinte y su larga culminación, cuarenta años, se debía a un conjunto de factores: las crisis económicas, la Guerra Civil y la propia indefinición del proyecto, ya que la primera presa fue recrecida sin llegar a entrar en funcionamiento. A lo largo de esta investigación entrevisté individualmente y en grupo a un conjunto de informantes de diversas edades, hombres y mujeres, en distintos lugares, a veces en

1 M. Halbwachs, *La memoria colectiva,* p. 52.

el entorno del pantano en el caso de aquellas gentes —las menos— que no habían abandonado sus comunidades o los alrededores, y a veces en Barbastro, el destino principal de aquellos a quienes expropiaron la totalidad de sus patrimonios.

Hasta entonces solo había realizado algunas aproximaciones hacia el fenómeno de la memoria colectiva, pero fue aquí en Mediano donde descubrí descarnadamente a la memoria colectiva en acción. Algunos de mis informantes, ancianos, mostraban una memoria tan intensa que su propia existencia parecía pura memoria. Ciertamente, la desorganización de sus comunidades, el abandono del pueblo o en algún caso su inundación por las aguas del pantano eran acontecimientos vividos con un especial dramatismo y todo ello les conducía a imaginar sus propias vidas polarizadas intensamente por el «antes» y el «después».

La impresión personal más intensa que este trabajo me produjo fue la de poder apreciar de qué manera los ancianos recordaban su pueblo antes de que cualquier acción legal hubiera sido puesta en marcha, cuando en su propia memoria la anormalidad que vino con los acontecimientos que luego se produjeron todavía no había comenzado. Vi este recuerdo poseído de una extraordinaria inmediatez ya que rememoraban acontecimientos de un pasado ya lejano como si hubieran acaecido recientemente y lo dotaban de una intensidad emocional que otorgaba a sus relatos una fuerza especial.

En esta mismas fechas tuve ocasión de conocer y entrevistar a un matrimonio —ambos habían sobrepasado los sesenta— que tuvo que abandonar su pueblo, Mediano, al ser este inundado por el embalse. En lugar de abandonar la comarca se construyeron una nueva casa en las proximidades del pantano y de su antiguo pueblo, ahora sumergido y vivían allí, ya jubilados cuando tuve la ocasión de hablar largamente con ellos. En un momento determinado introduje en la conversación la circunstancia de que en ocasiones el nivel del pantano bajaba demasiado y reaparecían las ruinas de su antiguo pueblo, hasta el punto de que era posible acceder a él. Noté enseguida el efecto que estas palabras mías habían producido en mis interlocutores, y su conversación se hizo mucho más pausada, con tiempos de silencio reconcentrado, al tiempo que era posible captar una cierta emoción en sus expresiones. Entonces el marido me dijo:

> A mí cuando voy no me hace ningún efecto, pero mi mujer aún siente. Porque yo voy a casa y en la habitación que he dormido mientras […] desde que me casé hasta que vivimos aquí, pues aún hay baldosas ahí; hay una bóveda debajo que el agua no ha tenido aún alma para derribarla. Vamos con amigos, con parientes; unos vienen ahora, otros después y dicen: «Mira, aquí dormíamos cuando… en este rincón… aún está ahí el aro de la puerta».

A su vez, la mujer decía:

> Me pregunta si vamos al pueblo cuando baja […] mucho. Yo salgo de paseo y sin querer… sin querer voy cara allí. Llego ahí, me asomo delante de casa, estoy allí un rato.

Podemos ver aquí una memoria que es activada intensamente por la presencia en el espacio de retazos de vida: el dormitorio propio, la bóveda que aún se tiene en pie o la decoración de la sala. En estas circunstancias la intensidad de la memoria colectiva proviene de su anclaje en el espacio. La mujer que nos relata como acude con frecuencia ante lo poco que queda de su casa nos viene a mostrar la fuerza de una memoria ensimismada. A diferencia del caso anterior en el que hacía referencia a la memoria mostrándose en narrativas episódicas, aquí estamos ante una memoria ensimismada frente a un espacio que la reactiva con fuerza. Es más, podría decirse que el propio espacio es la memoria.

Quiero también contar un caso que ejemplifica esto mismo con mayor fuerza y dramatismo si cabe. Veía en mi ciudad con cierta frecuencia a una anciana que siempre estaba sentada en la acera de la calle, en una silla vieja, siempre en el mismo lugar y justo enfrente de una casa en ruinas. El aspecto de esta anciana llamaba la atención, ya que siempre aparecía desgreñada, sucia y andrajosa, y presentaba la imagen de un ser humano decrépito. En mis recorridos cotidianos por la ciudad pasaba por este lugar con cierta frecuencia; siempre me intrigó su aspecto y el verla sola en el mismo lugar. Tras haber hecho algunas averiguaciones pude saber que esta mujer vivía en un cuchitril en una planta baja y permanecía sentada a su puerta a lo largo del día contemplando las ruinas de lo que fue su casa. Al parecer, durante la Guerra Civil, una bomba destruyó el edificio y mató a la mayor parte de sus moradores. Desde entonces esta anciana había dejado pasar sus días contemplando las ruinas de su antigua morada. Por decirlo de otro modo, esta persona se encerró en un instante de su propia vida y jamás salió de él. Lo hizo gracias a un espacio que le permitió esta-

bilizar o incluso congelar un recuerdo. Ciertamente, este último relato se aleja de lo que es una experiencia etnográfica en sentido estricto y cabría afirmar que lo que nos muestra no es sino una conducta patológica; sin embargo es útil para mostrar, quizás en un sentido extremo, la capacidad que tiene el espacio para estabilizar el tiempo.

He querido utilizar estas estampas etnográficas para mostrar el vínculo entre la memoria colectiva, los recuerdos y el espacio y referirme así a un aspecto que Halbwachs contempló de forma destacada:

> No es, pues exacto que para recordar sea preciso transportarse en pensamiento fuera del espacio, ya que al contrario, es solo la imagen del espacio la que, en razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar a través del tiempo y de recuperar el pasado en el presente; pero es así que se puede definir la memoria y solo el espacio es lo bastante estable para perdurar sin envejecer ni perder ninguna de sus partes.[2]

Nos encontramos ante situaciones en las que el espacio es un recurso esencial para estabilizar el tiempo que fluye sin pausa. La memoria colectiva, que se alimenta de tiempo, necesita del espacio para evitar su propia caducidad si quiere ser perdurable.

Entre 1992 y 1993 llevé a cabo, junto con un equipo, un estudio sobre el impacto social que en un determinado territorio, la ribera del río Ésera en la provincia de Huesca, se había producido como consecuencia de diversos proyectos para la regulación mediante un embalse de las aguas de ese río. Esta regulación venía urgida por las demandas de las comunidades de regantes del sistema de Riegos del Canal de Aragón y Cataluña, que se extiende por las provincias de Huesca y Lérida. Desde 1976 hasta 1992 fueron tres los proyectos de presa que quiso sacar adelante el entonces Ministerio de Obras Públicas. Los dos primeros obtuvieron el rechazo de las poblaciones ribereñas que se iban a ver afectadas por estas obras, tanto por inundación de pueblos como de tierras. El tercer proyecto había surgido como alternativa a los anteriores y estaba siendo discutido cuando llevábamos a cabo esta investigación. No es mi intención rememorar aquí con detalle todos los aspectos de una investigación como esta, pero sí resaltar de qué modo las comunidades que se oponían a esta

2 M. Halbwachs, *La memoria colectiva*, p. 167.

obras, y especialmente el movimiento asociativo de oposición que se desarrolló entonces, que activó su propia memoria colectiva como un recurso fundamental de oposición y a la vez de supervivencia.

En una carta abierta, el Ayuntamiento de Campo, población que iba a ser inundada por uno de estos embalses en proyecto, se dirige en estos términos a las comunidades de regantes que reivindicaban con fuerza la construcción de este pantano:

> Somos hombres que queremos vivir en nuestra tierra a la que amamos entrañablemente, igual que vosotros; somos hombres que tenemos constituida una comunidad de vida, con nuestras familias, vecinos y amigos, trabajos y medios de vida, tradiciones y costumbres, fiestas y juegos, modos de hablar, con el recuerdo y proximidad de nuestros antepasados.

Este es un fragmento muy revelador y en él una comunidad se autodefine urgida por los acontecimientos. Al hacerlo enfatiza su vínculo profundo con el espacio y la cultura. Esta definición formaba parte de un discurso opositor a la construcción de grandes embalses que se fue configurando en el largo período, entre 1976 y 1991, en el que diversas comunidades afectadas por estos proyectos mantuvieron su más firme oposición. Este discurso, que nosotros recogimos en innumerables entrevistas, documentos, publicaciones e informaciones periodísticas, se desplegaba en una doble dirección. De una parte, y conscientes los afectados de que los márgenes de discusión pública que admitían tanto las administraciones públicas como los defensores del proyecto eran jurídicos, la definición de la utilidad pública, técnicos, la viabilidad de los proyectos y económicos, su propia rentabilidad, crearon, ellos también, una versión tecnoeconómica y jurídica de su oposición y pretendieron luchar y negociar a partir de argumentos definidos en este campo. Pero al mismo tiempo habían desarrollado su propio discurso opositor que, siendo de raíz cultural e intensamente identitario, desplegaban sobre todo en el interior de sus comunidades o en sus propias publicaciones, al considerar que este tipo de argumentos eran para las administraciones públicas irrelevantes. Llamamos a esto «rodeo argumental» pues los opositores debían luchar con las armas y en el terreno del enemigo: la administración, la mayoría de los partidos políticos y los influyentes sindicatos de regantes. Sin embargo y para nosotros, frente al economicismo del enemigo sobresalía el culturalismo de los opositores, que, temporalmente y por razones tácticas hubieron de volverse, ellos también, economicistas.

Nos interesó comprender este culturalismo y comprobamos que tenía que ver con su experiencia comunitaria acerca del riesgo que acompañaba a estos proyectos, y lo construían culturalmente, nutriéndolo de evaluaciones que tenían que ver con la casa, la tierra, el pueblo, la comarca y el país en un proceso creativo de reinvención del pasado tal como el texto anterior nos revela. Si para los impulsores de los proyectos el espacio que iba a ser inutilizado al quedar inundado por las aguas de un embalse era mensurable y podía ser objeto de intercambio económico en términos del justiprecio correspondiente a cualquier expropiación, para los afectados se trataba de espacio cultural no sujeto a ningún intercambio.

Este discurso opositor interno de las comunidades afectadas y que nunca interesó a la administración venía construido con una gran densidad simbólica. Los proyectos y las afecciones (obras, expropiaciones) eran objeto de una simbolización agónica que remitía a la enfermedad, la agonía y la muerte de todo aquello que se consideraba propio. Pero también lo propio (la casa, la tierra, el pueblo, la comarca y el país) era simbolizado en términos de supervivencia. Si se veía enfermar lo propio, con riesgo de muerte, inmediatamente se oponían a estas imágenes otras en las que intervenía directamente una conexión con el pasado, la reconstrucción de lo propio en una continuidad de recuerdos: «la casa que ha estado aquí desde siempre», «las tierras que me fueron transmitidas por mis antepasados», en un discurso que tenía más arraigo en aquello espacios próximos al individuo.

En circunstancias en las que una colectividad se veía urgida por acontecimientos dramáticos y conflictivos y cuando consideraban que estaba en juego su supervivencia, echaron mano de recuerdos colectivos a los que dieron forma argumental. Se podría decir que conectaron con el pasado todo aquello que deseaban que sobreviviera. Esta memoria colectiva, en el interior de las comunidades, reforzaba las posiciones opositoras creando un sustrato que venía a sostener las acciones argumentales del movimiento asociativo, que tenía que vérselas en un terreno de liza dominado por el discurso tecnoeconómico.

Hasta ahora he venido mostrando aspectos o caras de la memoria colectiva que, más que proceder de una teoría sistemática, provienen de experiencias etnográficas reunidas bajo el común denominador del recuerdo activado colectivamente. Ha habido, sin embargo, un hilo conductor,

reflejado en el propio título de esta conferencia, y es el hecho de que estas memorias colectivas eran observables por su actividad, estaban plenamente en acción. Es esta la propiedad de la memoria colectiva que quiero destacar especialmente, la de los recuerdos activados y reactivados en formas diversas: narrativas, espaciales, simbólicas y rituales.

Cuando un grupo humano reconstruye lo vivido para configurar recuerdos, hay siempre una selección, ya que, en última instancia, solo se reconstruye una pequeña parte de lo ya vivido. Esto diferencia a la memoria colectiva de la historiografía, ya que esta última, como disciplina científica, posee una dimensión omnicomprensiva. Situar a la memoria colectiva actuando en el presente significa relacionarla con necesidades, y esto ya lo he hecho en distintos pasajes de mi exposición. Ir más allá supone considerar que son estas necesidades presentes las que discriminan lo que finalmente se recuerda. He pretendido mostrar una de estas necesidades. En contextos de cambio acelerado, de experiencias traumáticas para una colectividad o de conflictos, lo que Halbwachs llamaba «medios efervescentes», la necesidad de sobrevivir cuando existe una aguda conciencia de riesgo activa el recuerdo colectivo que acaba configurando memorias. También estas memorias encierran una comprensión moral de los acontecimientos y su expresión diversa viene a ser finalmente una lección que transmitir. Todas las guerras vividas han constituido alimento fundamental de memorias colectivas que intentaron sacar de ellas una lección moral y la Guerra Civil española, sin ir más lejos, es un clarísimo ejemplo.

Ha sido habitual recurrir primero a la memoria colectiva como una fuente para reconstruir o revivir el pasado y este fue mi propósito inicial, pero además, y en un sentido quizá más profundo, la memoria colectiva nos ayuda a comprender las necesidades presentes de un grupo humano.

CAPÍTULO 4
ESCRIBIR PARA RECORDAR

En mi personal reflexión acerca de la etnografía ha jugado un papel fundamental un breve párrafo que forma parte del primer capítulo de *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz. Realmente y desde hace unos cuantos años no he parado de dar vueltas y vueltas alrededor de unas pocas frases:

> La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber de uno u otro modo, realmente «estado allí». Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido es donde interviene la escritura.[1]

Esta exégesis de Geertz, aunque en principio abarque solo un párrafo, se concentra especialmente, como si de un foco se tratara, en la expresión «estar allí» que el propio autor ya entrecomillaba en el texto original en inglés. Define la etnografía como presencia en los espacios del «otro». Ahora bien, también, y esta es la cuestión que voy a plantear aquí, nos conduce a la temporalidad de la etnografía que está presente en nuestras interpretaciones, pues habremos de recordar dicha presencia desde una memoria.

Nuestra actividad como antropólogos se despliega en múltiples tareas concretas que practicamos utilizando las técnicas de investigación que caracterizan a nuestra disciplina. Posteriormente, y cuando el antropólogo quiera

---

1 C. Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona, Paidós, 1989), p. 41.

dar forma a toda esta experiencia y conocimiento acumulados en un texto etnográfico, intervendrá la memoria, ya que habrá obtenido un cuerpo de conocimientos, fruto de la comprensión, que difícilmente es traducible mediante un repertorio de métodos y técnicas, útiles, eso sí, a la hora de recopilar y guardar información. Este sustrato de experiencia solo es recuperable mediante la memoria. Activando dicha memoria la experiencia puede clarificar poco a poco la maraña de datos e información acumulados y objetivados. Esta es la dimensión más cualitativa y auténtica del trabajo de campo y configura la dimensión más experiencial de la etnografía. Es la que mejor nos permite demostrar que estuvimos realmente allí y que ocupamos un lugar.

La memoria es un constituyente humano fundamental cuya presencia nos envuelve si como antropólogos dialogamos constantemente con nuestros informantes. Estos están ante nosotros permanentemente recordando. Sus recuerdos fluyen sin cesar incrustados en un torrente de palabras que tratamos de capturar y fijar para siempre y las anotamos en un papel o las grabamos en una cinta magnetofónica de modo que permanezcan allí para siempre. Transcurrido el tiempo podremos recuperarlas y traerlas de nuevo ante nosotros gracias a los procedimientos o técnicas que hemos seguido. Esta sería en principio nuestra manera de recordar y nuestra memoria se configuraría merced a estos procedimientos que habitualmente utilizamos para guardar y recuperar la información. Utilizando grabadoras y transcribiendo después sus registros, escribiendo todo tipo de impresiones y observaciones, fotografiando y filmando imágenes, capturamos el presente para retenerlo. Ahora bien, estas piezas ya no son solo un registro neutro de los recuerdos de quienes han dialogado con nosotros, sino que representan también algo distinto, ya que se relacionan inevitablemente con nuestros propios recuerdos, pues como antropólogos también nos hemos implicado en este proceso del recordar. De este modo y al referirme ahora a la memoria me voy a ocupar más bien de la nuestra, la de los antropólogos.

Permítanme que ilustre esta diferencia acudiendo a un texto etnográfico que describe experiencias que viví haciendo trabajo de campo en el entorno del embalse de Mediano en la provincia de Huesca. Visité detenidamente las ruinas de un pueblo que había sido expropiado para permitir la construcción de este embalse. Una familia, sin embargo, se resistió a la expropiación de su casa y transcurridos veinte años continuaba viviendo allí, completamente sola en un pueblo que se iba cayendo a pedazos:

En Gerbe la vegetación invade las calles y los edificios se van cayendo poco a poco. Hoy el pantano está bajo, nos encontramos a principios del otoño de 1990, y la superficie del agua queda varios metros por debajo de las casas. He venido hasta aquí para hablar con los únicos habitantes que nunca dejaron el pueblo. Se trata solo de una casa en la que hoy habita un matrimonio y sus hijos, que, aun viviendo fuera, en cuanto pueden se acercan. He dejado el coche en la entrada del pueblo y me voy aproximando hasta la casa sorteando la maleza, saltando por encima de las piedras caídas y chapoteando entre el barro. He venido para hablar con esta gente sobre el pantano, deseo que recuerden lo que pasó y que me lo cuenten con todo el detalle posible. Ya estamos en la cocina y poco a poco entramos en conversación. He traído mi grabadora y pronto nos olvidamos de ella, la charla es cada vez más fluida y en ella es el marido quien lleva la voz cantante.

El discurrir de la conversación es lento y solo en ocasiones se acelera cuando mis interlocutores se zambullen en un relato con un final al que pretenden dar énfasis, parece así que tengan prisa por llegar a él. Me sucede a menudo, en estas circunstancias, que por el esfuerzo de atención que exigen estas entrevistas al tener que grabar, anotar mis propias observaciones y tratar de llevar el hilo de la conversación, todo a un tiempo, me olvido de la propia situación y me parece entonces que no la he vivido. Mis pensamientos tratan de estar en las situaciones que se me narran, en el sentido de las palabras que se pronuncian o en la observación de gestos y miradas y así puede suceder que, ausente de lo que transcurre, mi mente viaje tratando de seguir la misma dirección que la imaginación de mis interlocutores. Sin embargo y transcurrido el tiempo, cuando son mis recuerdos los que operan y sustituyen a la grabadora o al cuaderno de notas, revivo la situación y ya no son los relatos de mis informantes los que me guían, sino lo vivido por mí.

Me encontraba entonces en una cocina, sentado alrededor de una mesa y tenía enfrente un ventanuco a través del cual se veían el pantano y las densas brumas que lentamente se deslizaban sobre las aguas. Veo a dos personas hablando y me veo a mí mismo intercalando preguntas y observaciones entre sus relatos. Las lluvias han caído con insistencia en los últimos días, dejando tras de sí una atmósfera limpia, campos embarrados y olor a tierra mojada. El cielo, el pequeño trozo que veo a través de los cristales, se ha abierto y se cuelan entonces algunos rayos de sol. Somos tres personas que hablamos, aun cuando una de ellas, yo mismo, sobre todo escucha. También la esposa habla menos y sin embargo secunda cuanto dice su marido con repetidos movimientos de cabeza y breves afirmaciones aprobatorias. A pesar de esta diferencia que tenía cierta significación cuando estos acontecimientos se estaban produciendo, ahora, transcurrido el tiempo, me veo y los veo como un todo, como una larga conversación que tiene algo de ceremonia, ya que todos nosotros estamos compartiendo algo. Nuestras palabras se funden para ser la memoria. Participamos en la celebración del pasado.

El pueblo, cuyas calles he recorrido antes de llegar ante una puerta donde ya me estaban aguardando mis informantes, es una ruina y las casas son los esqueletos de antiguas edificaciones que se han ido derrumbando con el transcurrir del tiempo. Hay una peculiar atmósfera que me envuelve y huele a abandono por todas partes. Poco a poco un sentimiento especial me invade y, entre la nostalgia y la curiosidad, trato de imaginar diversas fotos retrospectivas.

> ¿Qué aspecto tuvo esta casa cuyas ruinas despiertan ahora mi atención? ¿Quiénes transitaban por esta calle en un atardecer cualquiera tras haber finalizado las tareas del campo? Todo el espacio se llena de ausencias, las de todos aquellos que podían estar aquí y sin embargo no están.
>
> La conversación que mantengo con mis interlocutores se alarga y han transcurrido varias horas, quizás tres, a lo largo de las cuales han surgido, entrelazados, múltiples relatos. Ahora, sin embargo, apenas recuerdo lo detalles significativos, las circunstancias, los acontecimientos, los nombres y las situaciones, que llenaban estos relatos otorgándoles una entidad narrativa. Todo lo que atrajo intensamente mi atención en esos momentos y cuyo registro no solo ha quedado en una cintas magnetofónicas, sino también en las diversas anotaciones que quedaron escritas en mi cuaderno, se ha evaporado. Ahora recuerdo otras cosas que no figuran sino en los registros de mi propia memoria: un tiempo lento que sigue el ritmo pausado de las brumas que se hacen y deshacen por encima de las aguas del pantano, el hablar pausado de una persona que parecía haber estado esperando mi visita, o cualquier otra visita, durante mucho tiempo, la sensación de compartir un refugio, el de esta pequeña cocina, donde persiste la vida entre tanta desolación. Brota ante mí el «espíritu del lugar» en la fusión de mis recuerdos y es esta fusión, cuya lógica desconozco, la que finalmente configura mi propia memoria. Creo que comprendo ahora, por lo menos en parte, el sentimiento profundo de mis interlocutores y aquello que quisieron decirme. La vida que no se detiene a pesar de todo. La vida vivida en permanente contacto con las ausencias. El tiempo que retrocede sin pausa puesto que es un constante recordar y la necesidad de contarlo y no tener a quien contárselo.

En este texto se recoge la visita a un pueblo en abandono y a través de la interpretación que he realizado, explotando mi propia memoria, pretendía sacar a la luz algo que estaba presente en ella con fuerza. Es el espíritu del lugar, algo que hay en el fluir de los acontecimientos enmarcados en un escenario que los contiene. Quizás podamos encontrar el sentido que tienen las cosas en su fluir constante, en su producirse o como escribe Montaigne en su «pasar»:

> No tenemos ninguna comunicación con el ser, porque toda naturaleza humana está siempre en medio del nacer y el morir, que no se abre sino en una oscura apariencia y sombra, y una incierta y débil opinión. Y si por fortuna, empleáis vuestro pensamiento en querer captar su ser, será ni más ni menos como quien quisiera empuñar el agua; pues cuanto más ciña y apriete lo que por su naturaleza fluye por doquier, tanto más perderá lo que quería sujetar y empuñar.[2]

2 M. de Montaigne, *op. cit.,* tomo II, p. 340.

La etnografía puede ser una poderosa herramienta para registrar minuciosamente la complejidad del «pasar» y a la vez una mirada abierta hacia los múltiples sentidos del «fluir». En mi relato anterior hay dos capas etnográficas que se superponen. Por una parte, el registro característico de un diario de campo que refleja un acontecimiento narrado con inmediatez. A continuación un relato escrito tiempo después y en el que estos mismos acontecimientos han sido sometidos a una interpretación que incorpora la propia memoria del antropólogo. En el primer caso las descripciones que anotamos casi a vuela pluma enmarcan las palabras registradas, como recuerdos materializados en una cinta magnetofónica, y conferimos un máximo de fidelidad a lo que fue dicho; en el segundo, esas mismas palabras se funden con nuestros recuerdos. Podemos entrar entonces en un nuevo territorio interpretativo.

Recientemente Carmelo Lisón ha vuelto a sintetizar en un texto breve pero de gran densidad su propia concepción de la Antropología Social y, como viene haciendo en los últimos tiempos, con cada nueva aportación la ventana de la interpretación que nos sugiere se abre un poco más y aparecen territorios intrincados, complejos y fascinantes. En «Antropología Social», un ensayo que forma parte del libro colectivo *Antropología. Horizontes teóricos*, distingue dos niveles interpretativos, de los cuales el primero respondería a aquella interpretación que se sujeta a los requerimientos metodológicos de un canon científico. Pero además hay otra interpretación, que es la que nos puede llevar hasta lo que él llama «el núcleo etnográfico relevante»:

> Para ello tenemos que soltarnos del detalle tan importante y decisivo en la primera etapa y no dejarnos amordazar por el texto; la interpretación cultural nos exige sobrepasar aquellos hechos observados convertidos ahora en texto, reactivar nuestra experiencia vital del suceso, imaginar posibilidades para penetrar simultáneamente en dimensiones heterogéneas y entender en amplio espectro conjuntor, y, desde esta antropológica plataforma ofrecer una arriesgada interpretación personal, real por en parte vivida, y verosímil porque toca dimensiones humanas también nuestras, verdades humanas que van mucho más allá de los hechos, siempre insuficientes por otra parte.[3]

3 C. Lisón Tolosana, «Antropología Social», en C. Lisón Tolosona (ed.), *Antropología: Horizontes teóricos* (Granada: Comares, 1998), p. 18.

Deduzco de sus afirmaciones que ambos niveles interpretativos son necesarios y por lo tanto ningún «núcleo etnográfico relevante» tiene sentido si no se sostiene mediante una cuidadosa y exigente recopilación de datos. Nuestra disciplina interpretativa, abriéndose hacia la experiencia vivencial y a su primordial registro, la memoria, es sin lugar a dudas, empírica, y esto la convierte, como ha escrito Ricardo Sanmartín,[4] en una «ficción impura».

He encontrado un ejemplo envidiable a la hora de testimoniar este viaje en el terreno de una interpretación antropológica vivencial en *The Broken Fountain* de Thomas Belmonte. La vida cotidiana y los personajes de Fontana del Re, un barrio de gente muy pobre, en Nápoles, son retratados magistralmente en una composición etnográfica extraordinaria. Por ello voy a utilizar algún párrafo extraído de esta obra para ilustrar, ahora con cierta ventaja, mi principal argumento:

> En Nápoles el espíritu del lugar es su fuerza viva. Es resuelto y apasionado, pero también es inconsciente e insensato hasta el punto de golpear a la conciencia y a la razón. Como tal te puede enfurecer, o resultar hipnótico. En Nápoles el movimiento —los embotellamientos, las multitudes que te empujan, la ausencia de colas, el interminable estrépito de los gritos que te atraviesan los oídos como flechas, el choque simultáneo de un millón de destinos y de insignificantes intenciones opuestas— se combina en un devastador asalto a los sentidos. O también la escena en su totalidad se retrae, reduciendo su velocidad para finalmente asentarse como un friso de brillantes colores representando una magnífica, a pesar de lo estridente, Commedia. Podríamos emplear una vida entera solo para mirar el espectáculo en contemplación y desaparecer en dicha contemplación. En Nápoles el espíritu se dirige hacia el olvido para dejar que la conciencia caiga en el abandono, en el modo más simple del vivir inconsciente. Pero quizás se trataba solo de un ansia interior que me dominaba al haberme liberado de las presiones del pasado y del futuro. Cuantas veces quise perderme en Nápoles, en la interminable procesión de distintas tonalidades de luz que pasaban ante mí, en los atardeceres de un rosa dorado con su luz extraída de las rosas; la ciudad en el crepúsculo se alzaba como un relicario de marfil descolorido, al pie del Vesubio y junto al mar.[5]

---

4 R. San Martín, «De Impura Fictione», en C. Lisón Tolosoana (ed.), *Antropología y Literatura* (Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1995).

5 T. Belmonte, *The Broken Fountain* (Nueva York: Columbia University Press, 1989), p. 7.

Yo mismo fui a Nápoles siguiendo los pasos de Belmonte y con un ejemplar de *The Broken Fountain* en el bolsillo. Desgraciadamente una breve estancia en esta ciudad no da para mucho, pero es bien cierto que Nápoles, a diferencia de otras ciudades que guardan celosamente su vitalidad, se muestra con insolencia, es contundente y descarada, la odias y la amas a un tiempo, te irrita y te fascina. Nápoles es una ciudad que de inmediato te agrede, pero que a la vez se ofrece como un espectáculo contundente, repleto, eso sí, de claves indescifrables para un extraño, que te deja ensimismado. Este «himno a la ciudad» que recita Belmonte en el primer capítulo de su libro y del cual yo he sacado este pasaje viene a constituir un tributo que él mismo paga a la ciudad que le abrió finalmente sus secretos.

Creo que en muchas etnografías subyace una cierta tensión autorial. Como si experimentáramos un desdoblamiento personal al ser más o menos conscientes de que nuestra escritura, aprisionada en un canon disciplinar, debería navegar por otras latitudes. Una cierta desazón nos domina cuando comparamos nuestros registros y las evocaciones que dichos registros desatan en nosotros, pero, impactados por el canon científico, evitamos el dejarnos llevar por estas evocaciones, al dudar de la validez que pueda tener su uso. Recuperamos una anotación, escrita por ejemplo en nuestro diario, y referida a un acontecimiento particular e inmediatamente nos parece muy pobre, pues brotan en nosotros recuerdos que van mucho más allá de lo que esa nota dice. En *Tristes trópicos* Lévi-Strauss llama a estas anotaciones «desechos de la memoria» y pone este ejemplo: «A las 5:30 entramos en la Rada de Recife mientras gritaban las gaviotas y una flotilla de vendedores de frutas exóticas se apretujaban contra el casco».[6]

A continuación se pregunta si vale la pena poner directamente en el papel «un recuerdo tan insignificante» o si cabe recorrer miles de kilómetros y emplear varios meses de continuas penalidades para un resultado tan pobre:

> Y bien, ¿hay que narrar minuciosamente tantos detalles insípidos, tantos acontecimientos insignificantes? La aventura no cabe en la profesión del etnógrafo; no es más que una carga; entorpece el trabajo eficaz con el peso de las semanas o de los meses perdidos en el camino; horas ociosas mientras el infor-

6 C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Buenos Aires: Eudeba, 1976), p. 3.

> mante se escabulle; hambre, fatiga y hasta enfermedad; y siempre, esas mil tareas ingratas que van consumiendo los días inútilmente y reducen la peligrosa vida en el corazón de la selva virgen a una imitación del servicio militar…[7]

Esta declaración de Lévi-Strauss, que se encuentra en el comienzo de *Tristes trópicos*, viene a ser una especie de pronunciamiento respecto a todo lo que va a venir después, un relato increíble, una de las obras maestras de la Antropología. Los múltiples textos que reflejan fielmente y con inmediatez todo lo que un antropólogo está haciendo, y que son producidos mediante el uso de un repertorio de procedimientos, no bastan y se pueden convertir en una cárcel que aprisiona la imaginación. *Tristes trópicos* es una de las más violentas rupturas que de este canon ha producido la Antropología Social.

Son múltiples las interpretaciones que *Tristes trópicos* sugiere. El propio Geertz[8] propone nada menos que cinco para un texto que, como él dice, son a la vez varios textos superpuestos. La interrelación de *Tristes trópicos* con el simbolismo francés, desde Mallarmé a Proust y Rimbaud, también y en otros sentidos con Rousseau, ha sido destacada por Geertz en el capítulo que le dedica en *El antropólogo como autor*. Sin embargo hay una evidente conexión entre *Tristes trópicos* y los *Ensayos* de Montaigne.

En ambas obras nos encontramos, en primer término, con la voz de la subjetividad encarnada en un yo impregnado de experiencia y además con una fuerte presencia en la forma del texto. Pero también y en ambos casos, esta misma subjetividad rompe los límites impuestos por la escritura prevaleciente, la de una voz impersonal o colectiva en el caso de Montaigne y la de un canon científico para Lévi-Strauss.

Los *Ensayos* han despertado en ocasiones el interés de la Antropología pues hay en ellos una mirada renacentista atenta y curiosa frente a la diversidad y la diferencia. Para Montaigne el extraño ilustra nuestra comprensión de lo que no es propio. *Tristes trópicos* es un relato del encuentro personal con el «otro» y posee una dimensión iniciática respecto a la naturaleza y la construcción de una mirada antropológica. De ahí que, al

---

7 Ib., p. 3.
8 C. Geertz, *op. cit.*, p. 14.

reflexionar sobre este mundo experiencial que es activado por nuestra memoria, encuentre tanto en los *Ensayos* de Montaigne como en *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss fuentes permanentes de inspiración.

Nuestros recuerdos son muy esquivos y engañosos, ya que nos suministran generalmente fragmentos desordenados, sensaciones determinadas que aparentemente no se conectan con otras sensaciones. Además, cuando nos asaltan lo hacen sin ninguna razón aparente. Por todo ello la memoria es un ejercicio de conexión, de búsqueda de lo que se corresponde, es un ensamblaje de múltiples fracciones y, como dice Lévi-Strauss, una lenta destilación de recuerdos:

> Estas imágenes, consideradas retrospectivamente, ya no me parecen tan arbitrarias. He visto que la verdad de una situación no se encuentra en su observación diaria, sino en la destilación paciente y fraccionada que el equívoco del perfume me invitaba quizá desde entonces a poner en práctica en la forma de un retruécano espontáneo, vehículo de una lección simbólica que yo no estaba en condiciones de formular claramente. Más que un recorrer, la exploración es un escudriñar; una escena fugitiva, un rincón del paisaje, una reflexión cogida al vuelo, es lo único que permite comprender e interpretar horizontes que de otro modo serían estériles.[9]

Impregnarse de los recuerdos que nos conducen a detalles de lo ya pensado, visto, oído u olido, en su «pasar» y soltarlos cuando los datos que están ante nosotros, como registros minuciosos de este «pasar», nos exigen su comprensión, es un ejercicio imprescindible para transitar por el territorio de una interpretación vital. La memoria es una articulación de recuerdos regida por una intencionalidad cargada de sentido y esta intencionalidad solo puede estar inspirada por el encuentro de la experiencia y los datos. Por esta razón, en la elaboración de una etnografía no solo necesitamos organizar coherentemente nuestros datos sino también articular nuestros recuerdos. La producción de la memoria es un destilado de todo esto que emerge poco a poco con la escritura. Se podría decir que, al no estar sometida esta producción de la memoria a las reglas precisas que rigen para la construcción de datos, su aparición nos parece casi un milagro. Creo que se trata del mismo milagro al que se refiere el pasaje de *El antropólogo como autor* de Geertz, que ya citaba al comienzo de mi expo-

9 C. Lévi-Strauss, *op. cit.,* p. 35.

sición, en una frase que viene a ser la continuación argumental del «estar allí»: «Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura».[10]

Siempre me ha parecido interesante detenerme con especial atención en las primeras páginas de los relatos etnográficos, pasajes en los que el autor nos relata sus primeros pasos en la comunidad, territorio o espacio que va a estudiar. Dado que en este período inicial de contacto aquello que está más alcance del investigador es la observación de cuanto le rodea, estos relatos se ocupan fundamentalmente de paisajes y escenas. Este tipo de descripciones se nos presentan como testimonios directos de acontecimientos, creando así la ficción de que todo aquello que sucede fue realmente vivido. Ciertamente, tanto el autor como el lector son conscientes del carácter ficticio del relato, exactamente igual que en una novela, luego no hay impostura sino recreación. La cuestión está precisamente en constatar como esta ficción ha surgido del encuentro entre los datos y la memoria. Siendo ficción es, como ya decía antes siguiendo a Ricardo Sanmartín, impura, puesto que se sujeta a unos datos, como una especie de soporte básico, que no es posible eludir. Quiero traer aquí dos ejemplos significativos.

De este modo relata Thomas Belmonte su llegada a Nápoles y su primer contacto con la ciudad que va a estudiar:

> Llegé a Nápoles a principios de abril, en un día frío, húmedo y profundamente gris. Me sentía asustado y con una cierta aprensión. Solo era capaz de pronunciar unas pocas frases en italiano, y me hallaba geográficamente perdido. Siguiendo a la muchedumbre desde la estación del ferrocarril hacia lo que parecía ser la avenida principal, buscando un hotel, miraba de soslayo hacia las calles laterales. La avenida era moderna y animada, alineada con tristes edificios de principio de siglo tanto residenciales como administrativos. Sin embargo, las calles laterales, los estrechos y ventosos *vicoli,* parecían sombríos y estropeados, arquitectónicamente más antiguos y en cualquier caso al margen de la actividad de la calle principal.
>
> Inmediatamente me detuve ante un hotel barato, aún más gris que el día mismo pero que se encontraba cerca de lo que parecía ser un extenso barrio obrero. Me registré y, tras unos pocos minutos de descanso en una habitación sombría, me aventuré a penetrar en el barrio viejo para tener mi primera confrontación con el mundo que había venido a estudiar y conocer.[11]

10 C. Geertz, *op. cit.,* p. 14.
11 T. Belmonte, *op. cit.,* p. 2.

En este fragmento hay intencionalidad manifiesta al pretender describir unos hechos, la llegada del antropólogo a una ciudad, incorporándoles un sentido que seguramente no estaba en ellos cuando se produjeron. Este no es en absoluto el relato extraído de un diario de campo. El día grisáceo igual que Nápoles, los edificios, el hotel y la habitación son metáforas insertadas en el texto y proceden de la memoria construida. Sucede lo mismo con la rotura o el deterioro atribuido a los *vicoli* o callejones laterales que son tan abundantes en Nápoles. Belmonte ya usa aquí un sentido que recorre después la totalidad del texto y que figura incluso, como metáfora sustancial, en el propio título del libro, la fuente rota de Fontana del Re, en la ilustración que figura en la portada, una reproducción del cuadro *El Lisiado* de José de Ribera, la ciudad que se va rompiendo poco a poco y en ella personajes cuyas vidas rotas desfilan ante nosotros. Este fragmento que he leído ya es una recreación que carga con la memoria construida por su autor. Su singularidad reside en que abre la puerta del relato. A partir de aquí empezamos a tener la certeza de que Belmonte «estuvo realmente allí».

Fusión, destilación, construcción son todos ellos procesos a los que he vinculado la memoria. Buscaba metáforas que me ayudaran a clarificar algo que no entiendo, pero cuya presencia sí noto. ¿Qué mecanismo hace posible que ante la enmarañada confusión de los datos que, aun bien organizados, siguen resultando opacos, encontremos primero un leve sentido que los clarifica un poco y posteriormente otro que, al relacionarse con el anterior, contribuye a aumentar dicha clarificación? Para mí este es el milagro al que alude Geertz y que se produce en la escritura. Ante la hoja de papel en blanco, atemorizados pensando que hay que llenarla, nos quedamos ensimismados en una reflexión interior. Puede ser que entonces se active nuestra memoria para recuperar una experiencia de lo ya vivido o de lo ya leído, que estaba allí atesorada. Este acto es rabiosamente literario y por ello, aun pensando que la etnografía no es esencialmente literatura, sí creo que la literatura nos ayuda, y mucho, a hacer etnografía. Tal como escribe Mary Louise Pratt:

> La narrativa personalizada, empero, diluye la contradicción entre lo aprehendido en el trabajo de campo y la necesaria comunicación de ello. Mitiga la angustia que embarga al investigador cuando se enfrenta a la producción de sus escritos, pues en el trabajo comprobado, trabajo puramente científico, inserta la autoridad de toda una experiencia personal al margen de la propia

> teorización, lo cual además de enriquecer su texto ayuda a la mejor comprensión del mundo y de los hechos que se describen.[12]

Quiero reproducir ahora este otro texto, una pieza de buena literatura, que enriquece el catálogo de la mejor escritura etnográfica. Se trata igualmente de un pasaje que abre un relato clásico y donde es posible comprobar como la literatura contribuye a enriquecer a la etnografía:

> En el fresco amanecer. Poco antes de la salida del sol, la proa del Southern Cross enfiló hacia el este, sobre cuyo horizonte se divisaba débilmente una tenue línea azul. Poco a poco fue convirtiéndose en una masa de escarpadas montañas, que parecían alzarse directamente desde la superficie del océano; según íbamos acercándonos, un estrecho anillo de tierra baja y llana, cubierto de espesa vegetación, se nos reveló en su base. El triste día gris, con sus nubes bajas, acrecentó mi agreste impresión de encontrarme ante un pico salvaje y turbulento, surgido de en medio de las aguas.
>
> En poco más de una hora nos hallábamos próximos a la orilla, y pudimos ver toda una serie de canoas que venían en abanico desde el sur, fuera ya del arrecife de coral, sobre el que la marea estaba baja. Las embarcaciones de balancín se acercaron a nosotros, los hombres que iban en ellas aparecían desnudos hasta la cintura, cubiertos con taparrabos de tela de corteza, con grandes abanicos metidos en la parte trasera de sus cinturones, aros de carey o rollos de hojas en sus orejas y tabique nasal, con barba y largos cabellos cayéndoles libremente sobre los hombros. Algunos empleaban sus pesadas y rudas palas, otros llevaban esteras de pándano hermosamente tejidas en los estribos de sus barcas, otros, en fin, empuñaban largas picas o lanzas. El barco echó anclas en la bahía abierta que se extendía fuera del arrecife de coral. Apenas se hubo soltado el cable, los nativos se arremolinaron dentro del buque, subiendo por los costados por cualquier medio factible, gritándose fieramente unos a otros en una lengua que ni los intérpretes mota del barco de la misión podían entender. Me pregunté si aquel turbulento material humano podría alguna vez someterse a estudio científico.[13]

No deja de ser curioso el hecho de que para muchos antropólogos su trabajo de campo siempre comienza en un día gris. Puede que sea este el día que mejor expresa el sentimiento de temor ante lo desconocido que les acompaña en un momento especial como es el del primer contacto con un mundo ajeno que va a ser escudriñado. La memoria ha recobrado con el tiempo este sentimiento y ahora lo introduce en la escritura recreando

---

12 M. L. Pratt, «Trabajo de campo en lugares comunes», en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología* (Madrid: Júcar Universidad, 1991), p. 69.

13 R. Firth, *We, the Tikopia. Kinship in Primitive Polynesia* (Boston: Beacon Press, 1957), p. 1.

metafóricamente los hechos registrados. En este caso, también Raymond Firth, al iniciar *We, the Tikopia,* sitúa los acontecimientos de su primer día en una atmósfera gris. Además, Raymond Firth también va al encuentro de este nuevo mundo y lo califica como «turbulento» ante la ciencia, del mismo modo que Belmonte ya nos sugiere que se va a encontrar con la pobreza de un mundo roto. Son significativas estas primeras indicaciones como si fueran tenues sugerencias respecto a todo lo que va a venir después.

La etnografía posee unas dimensiones espacio-temporales en las cuales es posible indagar para llegar a saber si uno estuvo realmente allí. La etnografía configura un espacio dominado por el «otro», pero que también debemos de algún modo hacer nuestro. La etnografía, empero, es también un tiempo cuya construcción también a nosotros compete y en relación a dicha construcción es para mí muy significativo el papel que juega la memoria. La aproximación de la Antropología Social a la literatura en el acto *escritural* obedece sobre todo a que en el intento por manejar esta dimensión temporal de la memoria, que nos permite acceder a un nuevo y desafiante terreno interpretativo, la literatura aparece ante nosotros como un instrumento muy poderoso.

El lugar y la memoria acaban por convertirse en medios para crear un «yo» etnográfico. Este «yo» no es otra cosa que una personalidad que en confrontación etnográfica con el «otro» se va haciendo en una fusión existencial. El antropólogo es siempre un «yo» situado en el espacio y en el tiempo. Cabe por tanto reflexionar, retrospectivamente, acerca de uno mismo y si acaso preguntarse: ¿cuál ha sido mi lugar?, ¿cómo ha sido mi biografía? Si somos capaces de volcar un destilado de todo esto, gracias a una buena dosis de literatura, en nuestra escritura etnográfica, quizá podamos alcanzar esa dimensión autorial que nos confiere con mayor intensidad la credibilidad de haber estado allí.

El interés por la interpretación en relación al papel que en ella juega la memoria como acto evocativo, reflexivo y *escritural,* puede ser criticado al señalar que no responde sino a la moda que vino impuesta por cierta postmodernidad. Sin embargo, no es la postmodernidad la que necesariamente justifica este interés, sino el ejemplo bien aposentado de nuestros clásicos, de algunos de los que venimos reconociendo como tales y de otros que están quizás por descubrir. Cada vez estoy más convencido de que Michel de Montaigne pertenece a esta última categoría. Sin lugar a dudas,

Max Weber es una poderosa referencia para la categoría anterior. Hace ya tiempo que Max Weber nos mostró que los actos humanos lo son por estar cargados de significado y que debemos acceder a su comprensión, la cuestión estriba en que los límites de la comprensión weberiana son seguramente tan amplios que todavía no han sido alcanzados y cabe entonces hacerse preguntas indagatorias acerca de nuevos territorios para la interpretación.

Debo confesar que hubiera deseado haber usado la memoria mucho más de lo que habitualmente hice, pero aún espero una ocasión para, sintiéndome más libre, poder recorrer con mayor intensidad este difícil territorio de la interpretación antropológica. La seguridad que le concedemos a una interpretación pautada nos tranquiliza. Pero sería bueno hallar ese revulsivo capaz de desencadenar una escritura mucho más libre. En cualquier caso, y aún en el ámbito de una interpretación moderada por un cierto conservadurismo antropológico del que, aun a mi pesar, me siento partícipe, es necesario preguntarse, como lo hizo Montaigne hace más de cuatrocientos años: «¿El vaciar y desarmar la memoria no es el verdadero y auténtico camino hacia la ignorancia?».[14]

14 M. de Montaigne, *op. cit.,* tomo II, p. 203.

CAPÍTULO 5
LEYENDAS FUNDACIONALES DE LA CIUDAD

I

El tema central de este capítulo va a ser el «tiempo» de la ciudad y mi interés tratar de mostrar que se trata de un tiempo que va más allá de la historia, ya que en realidad se trata de una compleja interrelación entre las reconstrucciones historiográficas y otras formas de construcción del tiempo como son la memoria, la tradición y el patrimonio. Es un tiempo híbrido, repleto de mezclas, de múltiples interpretaciones, de préstamos y a veces de un ir y venir entre el documento y su valoración historiográfica, la narración legendaria, el recuerdo, la transmisión oral, el cuento, los monumentos conservados y el propio accionar de los ciudadanos que se reúnen para conmemorar acontecimientos. Me he inspirado, a la hora de acometer este texto, en la palabra escrita de un historiador como Jacques Le Goff en su obra *Pensar la Historia* y especialmente en un fragmento de ella que deseo traer hasta aquí. Le Goff nos dice que a la historia se le deben añadir otros tiempos como: «la noción de duración, de tiempos vividos, de tiempos múltiples y relativos, de tiempos subjetivos y simbólicos. El tiempo histórico encuentra a un nivel muy sofisticado, el antiguo tiempo de la memoria, que atraviesa la historia y la alimenta».[1]

---

1 J. Le Goff, *Pensar la Historia* (Barcelona: Paidós, 1991), p. 14.

La cronología, tan fundamental para el historiador, pues cualquier acontecimiento debe ser datado tan minuciosamente como sea posible, deja de tener el mismo sentido para el ciudadano cuando conmemora algo que no sabe bien ni cuándo ni cómo sucedió, pero de cuya verosimilitud no duda recurriendo, si es preciso, a la autoridad del sabio o del experto para corroborar sus sentimientos. El tiempo de la ciudad no es histórico en sentido estricto, pero sí que ha sido autentificado en algún momento por expertos, a menudo historiadores, que certificaron relatos, leyendas, narraciones y acontecimientos, confiriéndoles así autenticidad. Esto permitió que la ciudad se apropiara de «su» tiempo y lo convirtiera en un patrimonio. La ciudad, tan vinculada desde antiguo al libro, al saber y a la ciencia, ofrece un tiempo singular y en el que participaron, para su creación y recreación, clérigos letrados, nobles y burgueses ilustrados, cronistas, eruditos locales y otras gentes de la escritura que, a diferencia de la transmisión oral de los campesinos, se aplicaron a escribir relatos acerca del pasado para producir autoridad y así reforzar los intereses de un estamento, dentro de la ciudad, de la propia ciudad en su conjunto y en relación a sus pugnas y rivalidades con otras ciudades vecinas. También la autoridad político-religiosa estuvo tras estas movilizaciones y la Iglesia católica y la monarquía aparecen verdaderamente implicadas en todas estas acciones. Siempre me ha parecido que el ejemplo de Barbastro, una pequeña ciudad aragonesa de 15000 habitantes, es casi paradigmático y por esta razón voy a comenzar por él.

De un tiempo ya pasado y en el que me encontraba haciendo trabajo de campo en Barbastro, me ha quedado, aún vivo, el recuerdo de una noche en la que, apostado en lo alto de una colina, me quedé un buen rato contemplando como a mis pies una ciudad en sombras se iba iluminando con los resplandores de un buen número de hogueras que comenzaban a arder permaneciendo así un buen rato. Era la víspera de un 21 de junio, fiesta de san Ramón, patrono de la ciudad y este acontecimiento, las hogueras de san Ramón, venía a ser una de las festividades principales para los habitantes de Barbastro. Lo que tenía ante mí era un hermoso espectáculo, al contemplarlo desde un lugar tan especial, ya que me permitía dominar la ciudad y ver al mismo tiempo todas las hogueras que ardían en tantos puntos distintos cubriendo el conjunto del espacio urbano. Uno podía quedarse con la percepción sensorial del acontecimiento y

a la cual debía añadirse también el estrépito de los cohetes y sus resplandores multicolores, pues se trataba de una fiesta como tantas otras. Fue la etnografía la que me sacó de esta primera vivencia, reveladora sin duda, para llevarme a un terreno fascinante en el que dialogaban la historia, la leyenda, la tradición, el patrimonio y la identidad.

De esta experiencia nacieron unas cuantas preguntas cuyas respuestas solo podían hallarse en textos escritos tiempo atrás y por tanto fuera del acontecimiento vivido y en relación a otros acontecimientos que habían tenido lugar varios siglos antes y se conectaban en una sucesión de ecos que traían hasta el presente un mensaje, el sentido de la ciudad.

Mi primera indagación me llevó a conocer que el lugar desde el que había presenciado la fiesta de las hogueras de san Ramón tenía una profunda significación histórica, ya que se trataba del antiguo «montecillo de los ahorcados», allí donde se emplazaba la horca para el ajusticiamiento de los criminales. Ahora una iglesia dedicada a san Ramón y una casa de retiro ocupaban la explanada superior de esta colina. En 1115 Ramón, obispo de Barbastro-Roda, fue expulsado de su sede episcopal por gentes de armas enviadas por Esteban, obispo de Huesca; este acontecimiento formaba parte de los conflictos derivados de la creación, como consecuencia de la reconquista, de nuevas sedes episcopales.[2] Las crónicas, escritas en los siglos XVI, XVIII y XIX, señalaban que al

2 La antigua sede episcopal de Roda de Isábena se trasladó a Barbastro tras la conquista de esta ciudad por Pedro I de Aragón. La antigua sede episcopal de Aragón se había trasladado también a Huesca, tras su conquista en 1098, como Obispado de Huesca, pero su anterior ámbito aragonés, cuando Aragón era todavía un pequeño territorio pirenaico, llevó a los obispos de Huesca a reivindicar para su diócesis todo el territorio recién conquistado. Este es el origen de un conflicto que perduró durante mucho tiempo y cuyas secuelas se han mantenido hasta la reciente integración en la sede de Barbastro de los territorios aragoneses pertenecientes a la diócesis de Lérida, que, tras la integración de la sede de Barbastro en la de Huesca, se había convertido en sucesora de la antigua sede de Roda de Isábena. Este conflicto tan enrevesado tiene su continuación actualmente en la reivindicación aragonesa para que los bienes artísticos de las parroquias aragonesas pertenecientes hasta hace unos pocos años al obispado de Lérida sean devueltos a la nueva diócesis de Barbastro-Monzón, constituida con la ampliación de la diócesis de Barbastro, gracias a esta integración de parroquias aragonesas. Recientemente la Santa Sede ha fallado a favor de la demanda procedente del Obispado de Barbastro-Monzón, frente a la pretensión del Obispado de Lérida de retener dichos bienes histórico-artísticos.

huir de Barbastro Ramón se detuvo en el «montecillo de los ahorcados» para contemplar y bendecir la ciudad por última vez. Tenemos así una leyenda, conectada a un hecho histórico —la expulsión de san Ramón de su sede episcopal—, que cabalga sobre todos los textos históricos que aluden a su devoción desde por lo menos el final del siglo XVI que es cuando Gabriel de Sesé escribe la primera Historia del Obispado de Barbastro. En 1750, en su *Aragón Reyno de Christo y Dote de María Santísima,* Roque Alberto Faci renueva la leyenda sin variación y lo mismo hacen en 1807 y en 1861 Ramón de Huesca en su *Teatro Histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón* y López Novoa en su *Historia de Barbastro,* respectivamente. Este último por ejemplo escribe:

> El santo Obispo, lleno de sentimiento al verse así tratado y separado de su amable pueblo, caminaba a pies descalzos y acompañado de un numeroso gentío vivamente afectado del dolor que le causaba la separación de su padre y pastor amoroso. Llegado que fue san Ramón al montecillo de los sentenciados y convirtiendo sus ojos a la ciudad, a la vez que a las queridas ovejas que le rodeaban, principió a predicarles, exhortándoles a la perseverancia en la virtud, así como a la resignación con la voluntad del Señor, que permitía sufriesen aquellos trabajos para mayor purificación de sus almas, y después de bendecirlos se despidió tiernamente de ellos dejándoles sumidos en el más profundo sentimiento.[3]

A su vez Roque Alberto Faci, más de un siglo antes, había escrito:

> San Ramón imitando la paciencia de Job, y de David perseguido, saliò de la Ciudad de Barbastro llorando los pobres la ausencia de su Padre, y desde un Montecillo (era donde la Ciudad de Barbastro le edificò despues una devota Hermita, yà que no pudo socorrerle ahora), bolviendo los ojos al Cielo, y despues à su Iglesia, y Ciudad, que lloravan, les bendixo, y caminò alegre à su Iglesia de Roda, que lo recibiò con las mayores demostraciones de alegría.[4]

En 1807 el padre Ramón de Huesca, en su *Teatro Histórico de las Iglesias del reino de Aragón,* también alude a la expulsión de Ramón de Barbastro:

> Arrojado el Santo Obispo de su Iglesia y ciudad con tanta ignominia, se dirigió al montecillo de las horcas, que está cerca y a la vista de Barbastro, donde hay ahora una iglesia de su advocación. Allí se despidió de las personas

3 S. López Novoa, *Historia de Barbastro,* tomo I (Barbastro: Sociedad Mercantil y Artesana, 1861, 1981), p. 91.

4 R. A. Faci, *Aragon, Reyno de Christo y Dote de María Santísima,* tomo II (Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1739 y 1750, 1979), p. 290.

> devotas, que lo acompañaron llorando amargamente su desgracia; y no acertaban á separarse de su buen padre y pastor: los exortó a la perseverancia en la virtud, y a la conformidad con la voluntad de Dios, y echando su bendicion sobre ellos, sobre la ciudad y sobre todas sus ovejas, continuó su camino, pasó el Cinca y se fue a Roda, que dista ocho leguas de Barbastro, donde fue recibido del clero y pueblo con las mas vivas demostraciones de amor, compasion y respeto.[5]

De todos estos cronistas, el padre Faci es sin duda el más interesante, ya que si bien todos ellos incorporan las partes sustanciales del relato, es este autor el que parece ser más consciente de estar manejando materiales simbólicos, pues no duda en poner en mayúsculas todas aquellas palabras que condensan con fuerza los diversos significados que al interrelacionarse le dan cuerpo al relato. No es de extrañar, entonces, que la obra de Faci suscite interés antropológico, pues, al reunir múltiples materiales acerca de muchas devociones aragonesas propias de su época, parece consciente de la tarea de documentación, descripción e incluso análisis de un fenómeno simbólico como la devoción. Así el modo de utilizar las letras mayúsculas resulta muy sugerente: Ciudad/Padre-San Ramón/Montecillo-Ermita/Iglesia-Cielo-Ciudad.

El relato contribuye a establecer una relación entre la ciudad y el más allá, sacralizando el espacio urbano como «ciudad de Dios».[6] San Ramón, padre de los moradores de dicha ciudad, es el mediador, como cabeza de su Iglesia, entre el Cielo y la Ciudad, lo sagrado y lo profano. El Montecillo es el espacio, transformado por la presencia en él de san Ramón en circunstancias dramáticas, donde se levanta una Ermita.

En 1594 tomó cuerpo la leyenda de san Ramón, ya que el entonces obispo de Barbastro decidió traer una reliquia del santo desde su lugar de enterramiento, la catedral de Roda de Isábena, hasta la ciudad de Barbastro y se construyó una ermita en el «montecillo de los ahorcados» para depositar allí dicha reliquia. La construcción de un templo en este «montecillo» precisaba un relato capaz de otorgar a dicho espacio una condición

---

5 R. Huesca, *Teatro Histórico de las Iglesias del Reyno de Aragón,* tomo IX (Zaragoza, 1807), p. 136.

6 Creo que hay un eco bastante evidente de san Agustín y *La ciudad de Dios* en este relato. Vale la pena leer la interpretación que lleva a cabo Richard Sennet de *La ciudad de Dios* en el primer capítulo de *La conciencia del ojo* (Barcelona: Versal, 1990).

sagrada y al mismo tiempo una nueva naturaleza capaz de mediar entre la ciudad y el cielo. Gabriel de Sesé escribe su relato en estas fechas y él mismo fue testigo directo de la entronización de esta reliquia en el espacio que iba a ser sacralizado. De este modo la ciudad imaginó un relato con la pretensión de enaltecerse como tal, en su condición de ciudad. Las circunstancias históricas nos ayudan de nuevo a comprender qué necesidades políticas se escondían tras estas actividades.

La sede episcopal barbastrense había sido suprimida en 1143 tras su erección como consecuencia de la conquista de la ciudad por Pedro I de Aragón en 1101. En lo sucesivo los ciudadanos de Barbastro habrían de movilizarse intensamente para obtener la restauración de su sede episcopal. En 1289, por ejemplo, el clero, el Justicia, los jurados y el Concejo acuerdan defender los derechos de la iglesia barbastrense. De nuevo, ya en 1527, la ciudad como tal se dirige al rey Carlos I solicitando que continúe el pleito para dirimir sus demandas. Sin embargo, en 1573 y reinando Felipe II, la sede episcopal barbastrense es restituida de nuevo a la ciudad y así, el 14 de agosto de ese mismo año, fray Felipe de Urriés, el nuevo obispo, toma posesión de la diócesis. Esta etapa habría de durar 278 años hasta que en 1851, con ocasión de un nuevo concordato entre la Santa Sede y el Estado español, el obispado de Barbastro desaparece de nuevo y su territorio queda integrado en el de la diócesis de Huesca. Finalmente, y ya en 1950, la implantación de nuevos límites eclesiásticos determina una nueva restitución episcopal para la ciudad de Barbastro que con motivo de la integración de las parroquias aragonesas, antaño pertenecientes al obispado de Lérida, ha ampliado recientemente (1996) sus límites pasando a denominarse ahora Obispado de Barbastro-Monzón. Todos estos acontecimientos nos demuestran la fragilidad de la condición episcopal de Barbastro, sometida a innumerables avatares históricos. Por otra parte la movilización ciudadana en defensa de la condición episcopal de Barbastro ha sido muy intensa a lo largo de los siglos y hay suficientes testimonios que lo ratifican. Por ejemplo, tras la supresión de 1851, son las fuerzas vivas de la ciudad las que en 1852 crean una junta, abren una suscripción pública, redactan pliegos y crean comisiones que acuden a Madrid el 18 de junio de 1853 para demandar de nuevo la restitución de su sede episcopal. Tras estos acontecimientos late sin duda un ansia colectiva que vincula la condición episcopal con la categoría de ciudad, de tal modo que su pérdida limita el sentido de la ciudad y para los habitantes de Barbastro su condición de ciudadanos.

Leer de este modo los acontecimientos históricos nos permite advertir una constante reiterada, como si fuera un eco, a lo largo de los siglos y es que Barbastro ha visto peligrar en muchas ocasiones su condición de ciudad, y este peligro se definía en la relación de la propia localidad con las ciudades vecinas y singularmente con Huesca, que solo dista cincuenta kilómetros. Es la respuesta ciudadana ante todos estos acontecimientos la que nos conduce a este terreno fascinante en el que, como ya advertía antes, se funden la leyenda, la historia, la memoria, la tradición y el patrimonio, para componer un tiempo singular cuya pretensión no es otra sino rescatar del olvido una narración, la expulsión de san Ramón de su sede episcopal y su última bendición de la ciudad desde el «montecillo de los ahorcados».

Antes, sin embargo y manteniéndonos todavía en el terreno de la historiografía, vale la pena detenerse en las circunstancias socio-políticas que rodearon la reinstauración de la sede barbastrense en 1573. Felipe II fue el principal artífice de una política dirigida a la fortificación militar y espiritual de la frontera pirenaica. En un tiempo en el que los Pirineos se habían convertido en un espacio vital para la monarquía española, que chocaba fuertemente en su frontera con Francia, la otra gran monarquía europea, la necesidad de crear un cordón espiritual ante la amenaza que suponía la fuerte implantación hugonote al otro lado de los Pirineos constituía un objetivo primordial en la política de los Habsburgo. Pero además esta política respondía directamente a las nuevas directrices de la Contrarreforma. Los obispados, Barbastro y Jaca, erigidos bajo esta nueva política, asumirán el objetivo de la recristianización gracias a los nuevos seminarios diocesanos, cuyo origen se encuentra en el propio Concilio de Trento y que habrán de diseminar las nuevas orientaciones de la doctrina y de las prácticas católicas. Es importante señalar que estos nuevos seminarios se constituirán gracias a las rentas que son detraídas de los antiguos monasterios medievales y en este caso de los de San Juan de la Peña y San Victorián de Sobrarbe, que a partir de entonces entrarán en una imparable decadencia. Todos estos hechos nos muestran como se está implantando una nueva religiosidad, alejada de la vida de los monasterios, de las grandes peregrinaciones y de este modo de una concepción universalista de la cristiandad, que con tanta intensidad había caracterizado la religiosidad medieval. La nueva religiosidad será más bien nacional o incluso local, concederá un papel fundamental a la devoción a las reliquias, y las peregrinaciones de larga distancia,

capaces de atravesar diversos reinos y estados, serán sustituidas por unas romerías cada vez más locales. Este esfuerzo es muy visible en la segunda mitad del siglo XVI y sobre todo a lo largo del siglo XVII, cuando cristalice la religiosidad barroca, tanto en el arte como en la doctrina, el ceremonial y la propia organización eclesiástica que tanto reforzará a los obispados y a sus seminarios y universidades, y extenderá la vida conventual en las ciudades. Es este el contexto en el que se deben situar los acontecimientos que a partir de ahora me interesa describir y valorar.

Como ya he indicado anteriormente el obispo de Barbastro —desde 1586 lo era don Miguel de Cercito— decide entronizar una reliquia en el «montecillo de los ahorcados» y erigir una ermita para su custodia. No es difícil imaginar al canónigo Gabriel de Sesé, por estas mismas fechas, escribiendo por encargo de su obispo y a toda prisa una historia capaz de ofrecer buenos y abundantes argumentos para justificar el gran proyecto de este obispo, ligar el destino de la diócesis a la figura de uno de sus antiguos obispos que además había sido canonizado, mediante una narración que destacara el carácter irredento de la diócesis y a la vez la naturaleza santificadora de la presencia del santo, ya que su figura y sobre todo su reliquia transforman de inmediato un espacio estigmatizado —lugar de ajusticiamiento, no lo olvidemos—, en un espacio de naturaleza sagrada. Además, este lugar mira hacia la ciudad, como hizo san Ramón cuando la bendijo, de tal modo que es la propia ciudad la que queda indisolublemente unida a un acontecimiento fabuloso como este.

Hay una interpretación más general que también deberíamos hacer y que nos conduce a la construcción de tiempos que ya no son el propiamente histórico, tiempos que, como Le Goff nos decía, «atraviesan la historia y la alimentan». Sin duda el ánimo que mueve a este obispo y a sus eclesiásticos, también seguramente a las fuerzas vivas de la ciudad, como después tendremos ocasión de constatar, es vencer la caducidad del tiempo, rescatar unos hechos —en parte acontecidos y en parte imaginados— del olvido para garantizar su permanencia y que sea esta permanencia la que otorgue legitimidad al obispado y sentido a la ciudad.

Entramos así en un territorio del tiempo que tiene el carácter esencial de la permanencia. Todos los esfuerzos que estoy describiendo fueron dirigidos a patrimonializar el relato de la huida de san Ramón y esto significa tanto como la pretensión de que dicho relato durara para siempre.

Ya me acabo de referir a una de las características fundamentales de la patrimonialización, la necesidad de que exista una versión del pasado con autoridad. La intervención entonces de eruditos y gentes letradas, a las que se les reconocía sabiduría y que dictaminaban qué había sucedido, contribuyó decisivamente a determinar con autoridad cómo era el pasado. Esta ha sido una de las funciones del historiador, experto reconocido en describir el tiempo pasado. Cuando la memoria y la tradición, tiempos sometidos al imperativo de la caducidad, son autorizadas por expertos, ancladas en el tiempo y exhibidas, pueden llegar a convertirse en patrimonio. Vamos a comprobar como todos estos elementos han estado presentes en el caso del relato de la huida de san Ramón.

Gabriel de Sesé fue el primer experto llamado a autorizar un relato legendario y lo hizo en circunstancias muy especiales, ya que él mismo fue parte de los esfuerzos desplegados para anclar la propia leyenda en el espacio y exhibirla con ocasión de la erección de una ermita y la celebración por primera vez de una romería. Además esta autoridad se vio refrendada con el paso de los siglos por otros eruditos como Roque Faci en el siglo XVIII y Ramón de Huesca y López Novoa a principios y a mediados del XIX, respectivamente. Finalmente la autoridad del relato ha hecho de este un trozo de historia y un patrimonio.

Cuando los seres humanos se ven impelidos a combatir el olvido, comprenden que no hay mejor forma que espacializar o materializar los recuerdos del pasado, dándoles a sí una nueva entidad que los reconfigure en algo visible, algo que pueda ser contemplado una y otra vez. La naturaleza del monumento es justamente la de recordar, como los lugares de la memoria, encarnando mediante su contemplación recuerdos asociados que retornan a quienes se sienten incitados a dicho recuerdo gracias a la evocación que dicho lugar promueve. El recuerdo, como actividad humana, es algo que se nos va con facilidad y debemos luchar permanentemente contra el olvido. El tiempo discurre sin pausa y esta es una conciencia que nos domina como seres humanos. Por esta razón, en la construcción del recuerdo el ser humano busca anclajes, formas de detener el tiempo, de combatir su discurrir sin pausa, en una palabra su caducidad. La materialidad del espacio permite crear objetos que favorecen la consolidación de la permanencia. De este modo es en la intersección del espacio y del tiempo donde hallamos estos anclajes necesarios para construir un tiempo con duración.

En unas circunstancias tan favorables, gracias a una nueva política instrumentalizada por la monarquía española, el obispo de Barbastro, los eclesiásticos y fuerzas vivas de la ciudad eran muy conscientes de que debían estabilizar la condición episcopal y la categoría de ciudad de Barbastro y el único modo de hacerlo era por medio de la creación de un espacio capaz de conmemorar un tiempo pasado que había sido legitimado por la autoridad de un experto. La construcción de una ermita dedicada a san Ramón y la entronización de una reliquia de este santo permitieron hacer del viejo «montecillo» un espacio conmemorativo que remitía a la leyenda de la expulsión de san Ramón.

La traslación de la reliquia de san Ramón, una canilla del brazo extraída de su tumba, desde Roda de Isábena, a unos setenta kilómetros de distancia, hasta Barbastro, fue verdaderamente fastuosa, con acompañamiento múltiple e innumerables paradas en muchas de las poblaciones que atravesaba el cortejo. Finalmente, el día 8 de abril de 1595 esta reliquia fue depositada en la ermita de san Ramón del Monte, recién construida, a la espera de su traslado solemne a la propia ciudad y a su catedral. Este acontecimiento se produjo el 10 de abril de 1595 y de nuevo otro relato, en esta ocasión de Ramón de Huesca, da idea de con cuánta solemnidad y fastuosidad fue celebrado:

> En la mañana del día diez de Abril salieron á un mismo tiempo dos procesiones, una de la ermita de San Ramón con las Reliquias del Santo, en que iban los 52 Curas del Obispado que salieron á Graus, y los que venían desde Roda con 75 cruces, 45 banderas y estandartes, y los Jurados y diputados de sus pueblos respectivos; y otra de la Catedral con este orden: la Cofradía de San Antonio con más de doscientos Arcabuceros primorosamente vestidos, haciendo continuas salvas; los gremios y oficios de la ciudad con sus banderas y cirios encendidos; setenta cruces que habían concurrido de las villas y lugares del Obispado con otras tantas banderas y los Curas y Jurados de cada pueblo: las Comunidades de Religiosos: los setenta Rectores y Curas mencionados con sobrepellices y capas: el Clero y el Cabildo de la Catedral, en que iban incorporados los cinco Canónigos de Lérida: el doctor D. Pedro Margalef, Comisario Apostólico, y luego un Arzobispo de Armenia que se halló en esta ocasión en Barbastro y el Señor Obispo Cercito y por último el Ilmo. Señor Don Ramón Cerdán Gobernador del Reyno con su corte, y los Justicias y Jurados de la ciudad. Pasado el puente de San Francisco se vistieron de pontifical el Arzobispo y el Obispo.
>
> Entretanto llegaron las santas Reliquias, y habiéndolas inciensado los dos Prelados tomaron estos las andas por los palos de delante, ya asiendo los de atrás el Comisario Apostólico y el Deán de Barbastro, llevaron sobre sus hombros las Santas Reliquias en el paso del puente hasta la puerta de la ciudad,

> donde las tomaron los Canónigos. Unidas las procesiones anduvieron las calles principales y se dirigieron á la Catedral, donde celebró el Pontifical el Señor Obispo, quien por la tarde predicó al pueblo, como también el Octava, que se celebró con gran solemnidad.[7]

La escenificación ceremonial que esta crónica nos permite conocer merece un análisis. La representación del espacio simboliza perfectamente las partes sustanciales de la leyenda. El lugar de la última bendición se conecta con el espacio bendecido, y de esta manera una procesión salió de la ermita y una segunda lo hizo desde el corazón sagrado de la propia ciudad, su catedral, para ir al encuentro de la primera en un lugar especial, el puente de san Francisco, entonces límite de la ciudad, y donde los dos máximos dignatarios eclesiásticos, el obispo de Barbastro y un arzobispo armenio, se vistieron de pontifical para recibir a la santa reliquia. Tras la bendición de las reliquias ambas procesiones se unieron y franquearon la muralla para recorrer la ciudad camino de su catedral. La ciudad salió de sus límites para recibir al nuevo símbolo de su identidad. La escena en su conjunto representa un relato cuya significación más profunda consiste en conectar la ciudad con un espacio sacralizado gracias a la figura de san Ramón y a la bendición que en tiempos remotos llevó a cabo. Esta es la nueva espacialidad del relato y aquí dará comienzo su reiteración anual para que siglo tras siglo el recuerdo, del cual el relato no es sino su narración, perdure.

Vemos desfilar con ricos atavíos y seguramente con mucha pompa a todos los estamentos eclesiásticos, pero también a una nutrida representación ciudadana con sus cofradías, gremios, oficios y autoridades. También deducimos de este mismo relato que fue extraordinaria la movilización de los ciudadanos que se agolpaban para ver el cortejo. El mismo texto de Ramón de Huesca así lo indica:

> El imponderable gentío, que atraído de la devoción y la curiosidad concurrió a esta solemnidad, no solo de los pueblos de la comarca, que parecían haberse despoblado, mas también de las ciudades de Zaragoza, Huesca, Lérida y de otras más remotas. Los campos y huertos inmediatos al camino por donde pasaban las santas reliquias estaban llenas de gentes, las riberas del Vero y las casas, calles y plazas de la ciudad no podían contener tanta multitud.[8]

---

7 R. Huesca, *op. cit.,* pp. 299-301.
8 Ib., p. 301.

Podemos imaginar las multitudes, conjugando con entusiasmo tanto la devoción a san Ramón como sus sentimientos ciudadanos y siendo conscientes de estar participando en un acto cargado con un hondo sentido ahora, por fin, histórico, ya que, como también escribe Ramón de Huesca: «el Santo Obispo quedó desagraviado de las afrentas y ultrajes con que en otro tiempo fue arrojado de Barbastro».

A partir de este día comienza un largo discurrir histórico de modo que año tras año, cada 21 de junio, la fiesta de san Ramón reiterará en forma de procesión y romería la solemne traslación de las reliquias de san Ramón desde la catedral de Barbastro a la ermita erigida en el antiguo «montecillo de los ahorcados» y en el que yo mismo me encontraba aquella víspera de un 21 de junio.

En la actualidad las llamadas hogueras de san Ramón convocan cada víspera de la festividad del santo patrón a muchos vecinos de Barbastro que se agrupan por barrios, vecindades o incluso calles, para celebrar en torno a las llamas esta festividad, escenificar y fortalecer sus lazos vecinales y competir con otras hogueras en pos del premio que otorga la corporación municipal a la mejor de todas ellas. También de esta celebración nos ha llegado algún testimonio histórico pues tenemos noticias ciertas de que ya en 1728 se hacían hogueras para conmemorar la expulsión de san Ramón de su sede episcopal.

En el viejo «montecillo de los ahorcados» se levanta hoy una iglesia moderna, construida en los años sesenta y dedicada a san Ramón, junto con una casa de retiro que también lleva el nombre del santo. También la historia nos habla de diversos avatares sufridos por esta ermita, construida en 1594 y reedificada en 1847 gracias a una suscripción popular. Actualmente y en la víspera de san Ramón son los miembros de la cofradía de san Ramón del Monte los que se reúnen en esta iglesia, confraternizan y encienden la primera hoguera acompañando esta acción con el disparo de un cohete. Esta será la señal para que todas las hogueras que han sido preparadas y están listas por todos los rincones de la ciudad comiencen a arder y pronto el resplandor de sus llamas iluminará la noche.

Vale la pena detenerse en estos acontecimientos que ya no pertenecen a un pasado más o menos remoto sino al presente. Ahora los ciudadanos de Barbastro siguen conmemorando la expulsión y bendición de san

Ramón, aunque ya no están pegados al texto. El relato, textual en sus orígenes, se ha convertido en un dispositivo simbólico capaz siglos después de convocar a los habitantes para celebrar su pertenencia al espacio de la ciudad. Las hogueras representan diversos segmentos y las llamas, al arder, simbolizan su pertenencia a la ciudad. Sin embargo, el hecho de que la primera hoguera en arder lo haga desde el espacio santificado por la leyenda significa que esta naturaleza primordial que posee la ciudad le viene dada desde el cielo, a través de la mediación de san Ramón. El ritual del fuego escenifica hoy lo que fue en su día un relato escrito y a la vez la transformación de un espacio que de ser maldito pasó a ser sagrado. Se trata de cosas distintas que sin embargo transmiten lo mismo, la permanencia de la ciudad y de su naturaleza. Esto es lo que hoy, también, sienten los habitantes de Barbastro al congregarse ante las llamas, ya que se sienten ante todo vecinos y ciudadanos. El fuego simboliza al espacio, la ciudad, que no cambia, que persiste año tras año en su vínculo fundamental con la leyenda y su significado. La cesión del fuego desde el espacio sagrado a otros espacios donde también arderán hogueras permite compartir con todos ellos propiedades fundamentales como la permanencia o la estabilidad. La ciudad ha sido, es y será: este parece ser el mensaje estabilizador que lanzan al aire las propias llamas. En el tiempo de mi estancia en la ciudad de Barbastro fui testigo de un detalle revelador que deseo relatar aquí. Se acababa de construir un área residencial de viviendas unifamiliares y los vecinos recientes de esta zona, en la primera ocasión que tuvieron, hicieron su propia hoguera para de este modo lanzar el mensaje de que ellos estaban allí y eran parte de la ciudad. Ser parte de la ciudad significa tanto como compartir la naturaleza sagrada de dicho espacio, que las llamas reproducen una vez al año.

Una primera conclusión que puede obtenerse de este análisis nos indica que los segmentos o barrios no constituyen partes agregadas y que no se suman para dar lugar a la ciudad, sino que cada uno de ellos es la ciudad. La idea del reparto del fuego sugiere el de la propia ciudad en términos de una distribución de su propia condición, de su propia naturaleza. En cualquier caso, el espacio de la ciudad será siempre un espacio unificado por una identidad compartida. Creo que este es un rasgo relevante de las ciudades históricas, especialmente de las europeas y mediterráneas, ya que son herederas de viejas tradiciones que en algunos casos han patrimonializado. La ciudad, así vivida y concebida, es mucho más que un área

residencial construida alrededor de un centro de negocios y ocio; es el depósito de un pasado que se hace y se rehace por parte de unos ciudadanos verdaderamente impulsados y motivados por el sentido que para ellos debe tener su ciudad. Como escribe Thomas Belmonte al referirse a un barrio napolitano: «Las gentes de Fontana del Re no piensan en sí mismas como extraños, chocando con otros extraños dentro de una pesadilla urbana, sino más bien como ciudadanos de una polis, herederos de su singular legado urbano hecho de rituales y tradiciones».[9]

Hay finalmente una especie de discurso sobre la ciudad que se plasma en el espacio y se escenifica. Vale la pena resaltar su dramatización: una leyenda original que se encarna en un espacio simbólico, una ermita que corona una colina y desde donde se divisa toda la ciudad, el fuego que comienza a arder en este lugar y que luego se desparrama por toda la ciudad, el conjunto de los fuegos satélite ante los que se congregan las gentes, la medida del fuego y de la gente constituida en vecindad a su alrededor y la sanción del ayuntamiento que premia los mejores fuegos. En todo esto hay una continuidad representada por el fuego desde un comienzo simbólico hasta un final político. También sabemos por los datos históricos que ese comienzo simbólico tuvo en una época un contexto político que fue fundamental para su propia existencia. El fuego ritual de san Ramón es en lo fundamental un hecho político si hablamos de política para referirnos a los asuntos trascendentales que afectan a la *polis*. El trayecto del fuego supone su fragmentación y simbólicamente la de la propia ciudad, pero las partes retienen la naturaleza del todo, aunque unas más que otras. Aquí está la dimensión competitiva que hace de los barrios partes del todo, pues todos ellos contienen su naturaleza original, que mide sus fuerzas.

Es fácil evocar aquí la profunda tradición mediterránea de este ritual del fuego que tiene lugar en Barbastro la noche de san Ramón y hay ejemplos numerosos, algunos de gran espectacularidad, como la fiesta del Palio en Siena o las Fallas de Valencia, que muestran a los segmentos de la ciudad, sean barrios o calles o cualquier otro, compitiendo para en el fondo reforzar el sentido de la ciudad vinculándolo a una leyenda o mito de fundación. Los hechos presentados y que se desarrollan en la ciudad de Bar-

9 T. Belmonte, *op.cit.,* p. 39.

bastro[10] remiten constantemente a una leyenda de fundación y sentido que los ciudadanos han patrimonializado. A partir de aquí esta categorización, la patrimonialización de leyendas de fundación y sentido, puede proyectarse hacia ámbitos culturales en los que posiblemente se reitera. No pretendo, ya que no está a mi alcance, generalizar hacia un espacio tan apasionante para los estudios urbanos como el Mediterráneo, pero, desde el más modesto propósito de ilustrar etnográficamente las posibilidades que tiene esta categorización, lo haré en Aragón y consideraré el ejemplo de algunas de sus principales ciudades.

II

La ciudad de Huesca, que cuenta con 45 000 habitantes y se encuentra a solo 50 kilómetros de Barbastro, conmemora cada 10 de agosto a su santo patrón, san Lorenzo. El diácono Lorenzo fue martirizado en Roma, en el año 257 ó 258, como consecuencia de una de las persecuciones que sufrieron los cristianos bajo el emperador Valeriano. Señala la tradición oscense que san Lorenzo había nacido en las proximidades de Huesca, la antigua Osca de los romanos, en un paraje llamado Loreto y donde hoy se levanta una iglesia conmemorativa. Este hecho, que ha venido a constituir la leyenda de fundación de la ciudad, ha producido una abundante literatura histórica dirigida a ensalzar a san Lorenzo y defender su origen oscense. En 1638 Andrés de Uztarroz, por ejemplo, publica *Defensa de la patria del invencible mártir San Laurencio* y de la importancia de la figura de este autor solo hay que señalar que fue uno de los más insignes cronistas del reino de Aragón. En 1673 Dormer también publica su *San Lorenzo defendido en la ciudad de Huesca*. A partir de la proliferación de la literatura hagiográfica dedicada a san Lorenzo podremos observar que una parte relevante de toda ella tiene que ver con el lugar de nacimiento del diácono. La ciudad de Huesca será productora o animadora de una buena parte de estos textos siempre con la pretensión de demostrar que el santo nació en las proximidades de Osca, actualmente Huesca. Es importante destacar que esta defensa del origen oscense de san Lorenzo no solo se produjo en

10 G. Mairal Buil, *Antropología de una ciudad. Barbastro* (Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1995).

el pasado, sino que también recientemente se desató una polémica, de amplia resonancia, acerca de esta circunstancia. En efecto, con la publicación en la década de 1980 de obras como *Aragón en su historia,* la *Gran Enciclopedia Aragonesa* o *Aragoneses Ilustres,* de nuevo ciertas fuerzas vivas de la ciudad de Huesca se movilizan con la pretensión de poner las cosas otra vez en su sitio. En *Aragón en su historia* por ejemplo se puede leer:

> En el canto II del *Peristephanon* [Prudencio] narra el martirio de San Lorenzo, al que, sin fundamento textual, se considera oscense tradicionalmente. Nada de esta supuesta procedencia recogen san Ambrosio y san Agustín cuando se refieren al santo (siglo IV). El origen de la paternidad oscense atribuida a Lorenzo se halla en el *Chronicon omnimodae historiae de Flavius Lucius Dexter* (que recogió Andrés de Uztarroz en su *Defensa de la patria del invencible mártir San Laurencio,* 1638), donde aparecen también citados como sus padres san Orencio y santa Paciencia. Esta noticia, que junto con la referida al diácono Vicente, formaría parte de la escasa información de que se dispone para reconstruir el estadio antiguo del cristianismo en la sede de Huesca, debe ser desestimada como hecho histórico documentado: su falsedad fue plenamente demostrada ya en 1868 por Godoy Alcántara, que descubrió la ilegitimidad de la atribución hecha por Román de la Higuera.[11]

Poco después un erudito local y a la sazón párroco de la Basílica de San Lorenzo de Huesca replica mediante un escrito que titula «Huesca y San Lorenzo. Tres libros para un examen. En defensa de una tradición». Este mismo autor publica también en 1986 el libro titulado *San Lorenzo: santo español y oscense* y aquí, algo alejado del tono más encendido de sus artículos periodísticos, afirma:

> La patria de San Lorenzo no se puede certificar, hoy por hoy, de manera definitiva. Como escribió Durán Gudiol, falta el monumento, el testimonio de la época, que decida perentoriamente. Sin embargo, la tesis que defiende la patria oscense de San Lorenzo goza de una gran probabilidad. Los testimonios de la Historia inclinan la balanza en su favor.[12]

Es importante comprobar que la disputa acerca del nacimiento de san Lorenzo en Huesca se ha constituido a lo largo de varios siglos en el centro de los esfuerzos identitarios de la ciudad de Huesca. Es cierto que estos

---

11 V. Escribano Paño y G. Fatás Cabeza, «Recepción del cristianismo y dominación visigoda» en VV. AA., *Aragón en su historia* (Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1980).

12 D. Peñart y Peñart, *San Lorenzo: santo español y oscense* (Huesca, 1986).

esfuerzos procedían casi siempre de una elite ciudadana, los prohombres y eruditos de la ciudad, ya que el origen oscense de san Lorenzo es en todo caso un relato culto. Sin embargo, es posible comprobar como, sobre todo en épocas recientes, ha habido un soporte popular hacia el cual se canalizaba el sentido ciudadano del relato, un significado que contribuía a dotar a la ciudad de un origen fabuloso, ser el lugar de nacimiento de uno de los personajes más relevantes en los primeros tiempos del cristianismo y uno de los santos más venerados dentro del orbe católico. Por todo ello esta es una leyenda de fundación y sentido, porque el relato escrito contribuye a afirmar la fundación de la ciudad y porque también han sido muchos los esfuerzos para hacer de esta devoción el fundamento identitario que inspira a los ciudadanos.

Hay un contexto histórico relevante en el que debemos situar la promoción, seguramente interesada, de la devoción a san Lorenzo. Manuel Benito[13] se ha referido en diversas ocasiones a este conjunto de circunstancias y voy a seguir básicamente su relato. En la Huesca del siglo XVII existió un círculo intelectual y político que ha tenido una gran relevancia histórico-cultural, siquiera sea porque uno de lo activos participantes en este círculo no fuera otro que el jesuita y gran escritor Baltasar Gracián, que vio publicada una parte importante de su obra en la propia ciudad de Huesca. Este círculo rodeaba a los Lastanosa, una importante familia de la nobleza local aragonesa, que había hecho de su palacio en la ciudad un foco artístico e intelectual de primer orden. Juan Vicencio Lastanosa fue un auténtico mecenas y experto numismático, autor de varios tratados, coleccionista de arte y mentor de gentes como el propio Gracián. Es posible suponer que la recreación erudita de una vieja leyenda, el nacimiento de san Lorenzo en las proximidades de Huesca, se gestara en este círculo y que uno de sus asiduos participantes, Andrés de Uztarroz, cuyo prestigio como cronista de Aragón era incuestionable, tomara la pluma para escribir su *Defensa de la patria del invencible mártir San Laurencio,* fuente esencial para el ulterior desarrollo del relato. La intensificación del relato guarda relación con un hecho histórico tan relevante como es la expulsión de

13 M. Benito Moliner, «Orígenes de la fiesta de San Lorenzo en Huesca», *El Día*, 9 de agosto de 1987; «Orígenes de las Fiestas de San Lorenzo», *Cuatro esquinas*, agosto de 1994; *Las Fiestas de San Lorenzo: de los orígenes sociales al control político,* inédito.

los moriscos, que habitaban el barrio en el cual se encontraba desde antiguo una iglesia dedicada al Santo. En estas fechas, a comienzos del siglo XVII, la antigua iglesia gótica está siendo sustituida por otra de nueva construcción, pero en 1610, al ser expulsados los moriscos, las rentas que producen sus actividades y que servían en buena parte para sufragar esta construcción se pierden. La necesidad de reunir fondos para la continuación de las obras irá seguramente unida a la promoción de la devoción a san Lorenzo. En este contexto, y dada la vinculación del círculo de Lastanosa a la iglesia de san Lorenzo, ya que entre otras cosas un hijo de Juan Vicencio era en 1655 prior de dicha iglesia y otro racionero, no es extraño que salga de este mismo círculo el relato fundamental que tanto contribuirá a sostener la devoción a san Lorenzo. Por otra parte, el barrio de san Lorenzo, antigua morería oscense, se irá convirtiendo en un barrio de labradores y sobre todo de hortelanos que cultivan y abastecen a la ciudad de Huesca con las huertas circundantes. Este gremio de labradores mantiene la tradición del «dance»[14] y ejecuta vistosos bailes acompañados de espadas y palos. Según parece, y tal como menciona Manuel Benito, ya a finales del siglo XVIII los danzantes bailan acompañando al santo en procesión. En este punto ya tenemos en acción a todos los elementos fundamentales de la devoción a san Lorenzo: una leyenda que alude al nacimiento de san Lorenzo en las proximidades de Huesca, una iglesia dedicada desde antiguo al santo y un dispositivo simbólico-ritual, el dance, que renueva cada 10 de agosto esta leyenda patrimonial de fundación y sentido. Vale la pena regresar al día de hoy para comprobar qué significado posee.

En la mañana del 10 de agosto y a hora temprana, miles de oscenses se concentran ante las puertas de la Basílica de san Lorenzo para presen-

14 El «dance» es una representación pública que suele tener lugar en muchos pueblos aragoneses con motivo de su fiesta patronal y que está compuesta de una parte teatral y de bailes de palos o espadas, ejecutados por un grupo de danzantes. Son diversas las tradiciones propias del teatro popular que se pueden encontrar en los muchos «dances» que se celebran en Aragón, desde pastoradas a diálogos entre el ángel y el diablo y «dichos» y «mojigangas» de carácter satírico. La evolución histórica del «dance» nos asegura ya su existencia en el siglo XVI. En algunos lugares, como es el caso de Huesca, no existe parte hablada o representada y solo se ejecutan los bailes. Sin embargo la presencia en el cuerpo de danzantes de dos personajes que no bailan, el «mayoral» y el «repatán», personajes fundamentales en las pastoradas, permite suponer que en otra época sí existió una pastorada, que formaban parte del propio «dance», tal como ocurre en otros lugares de Aragón.

ciar las primeras evoluciones de los danzantes que ejecutan sus mudanzas, antes de que la efigie del santo patrón se encamine en procesión desde esta basílica hasta la Catedral. Esta procesión solemne es contemplada por miles de ciudadanos que siguen muy atentamente a los danzantes que bailan acompañando al santo durante toda la procesión. Sus ejecuciones, con espadas que chocan rítmicamente al compás de la música, son especialmente valoradas por los espectadores. El sentimiento ciudadano está muy presente en estos acontecimientos, y este sentimiento, casi enfervorizado gracias a la emoción, sitúa a quienes lo comparten en una comprensión muy emotiva de su pertenencia a la ciudad gracias a un relato que remite a un origen fabuloso. El santo, como icono ciudadano, forma parte indiscutible del espacio de la ciudad, y, lo que es más, da carta de naturaleza a la propia existencia de la ciudad en tiempos remotos, nada menos que en los mismos orígenes del cristianismo. El mensaje es semejante al que veíamos en Barbastro cuando las llamas de las hogueras venían a decir: «la ciudad es porque ha sido y será». Aquí, si bien el dispositivo simbólico es otro, aunque también se base en un relato de fundación, el mensaje sigue siendo el mismo. El santo patrón, que está representado en efigie y recorre las calles de la ciudad, adquiere fuerza simbólica gracias al acompañamiento que llevan a cabo sus danzantes. Estos, con sus atavíos, bailes y acompañamiento musical y muy especialmente con la conocida «música de los danzantes» que es ejecutada por una banda, vienen a ser el dispositivo simbólico que abre, mantiene y cierra un momento singular, el tiempo en el que el relato fundacional de la ciudad está vivo y produce con la mayor intensidad sentido ciudadano, comprensión de la ciudad y en una palabra identidad local, disparada casi hasta llegar al paroxismo, pues la gente se emociona; hay quien llora y muchos se sienten partícipes de una especie de catarsis colectiva que exalta a un «nosotros» ciudadano.

III

La ciudad de Zaragoza, una gran ciudad de 600 000 habitantes, conmemora cada 12 de octubre la festividad de la Virgen del Pilar. Entre todos los acontecimientos que tienen lugar a lo largo del día, destaca sobremanera la ofrenda de flores y frutos a la Virgen del Pilar y que atrae cada año a varios cientos de miles de participantes hasta el punto de que

en 1999 se contabilizaron más de 300 000 personas. A lo largo de toda la mañana y también por la tarde, no cesa de fluir por las principales calles del centro de la ciudad una multitud que se dirige hasta un gran templete construido en el exterior de la Basílica del Pilar para depositar allí ramos de flores que acabarán componiendo un inmenso manto del que sobresale la pequeña imagen de la virgen. Los participantes van ataviados con trajes aragoneses tradicionales y esta es una condición determinante, pues prácticamente no se ven participantes que vistan ropa convencional. Al mismo tiempo intervienen grupos folclóricos que cantan y bailan jotas u otras músicas y bailes aragoneses tradicionales. También se puede observar la presencia de algunas gentes ataviadas con trajes de otras regiones españolas y de países latinoamericanos. Es evidente la conexión que existe entre esta devoción y la expresión de un sentimiento aragonés que nos lleva fácilmente a considerar que en esta devoción religiosa hay identidad. Las propias manifestaciones de los participantes vienen a expresar esta identificación con suma facilidad, ya que ellos mismos confiesan estar allí como consecuencia de su condición de aragoneses, pues esta, como dicen, es «su» virgen. Ciertamente, hay otros aragoneses que no se identifican con esta devoción y recurren a otras formas de representar su propia concepción de lo aragonés. Pero no es menos cierto que esta pluralidad identitaria no es siempre incompatible y hay muchos aragoneses que participan de un amplio conjunto de representaciones.

Es verdad que un acontecimiento como este se reitera en otros lugares y en otras ciudades, hasta el punto de que la ofrenda de Zaragoza, que comenzó a celebrarse a finales de los años cincuenta, se inspiró en la ofrenda a la Virgen de los Desamparados, que tiene lugar en Valencia. De todas formas, es importante destacar, ya que va a ser el objeto de mi análisis, que la devoción a la Virgen del Pilar se origina en un relato que contiene un milagro prodigioso y que además posee una gran carga histórica. El apóstol Santiago, a quien se ha venido considerando como primer evangelizador en tierras de Hispania, se encontraba en la entonces Cesaraugusta profundamente desanimado por el escaso éxito de su predicación entre los hispanos. Estaba con sus compañeros junto al río Ebro cuando se le presentó, sobre un pilar y rodeada de una corte de ángeles, la Virgen María, que, por aquel entonces y de acuerdo con el relato, vivía en Éfeso, y reconfortó al apóstol pidiéndole que construyera una iglesia en ese mismo lugar. Este hecho, la aparición de alguien que no ha muerto o en la tradición cristiana

la aparición de la Virgen María antes de su ascensión a los cielos, siempre ha sido muy enfatizado en el relato, con la expresión: «vino en carne mortal a Zaragoza». A partir de aquí deseo destacar como este relato se presenta en términos históricos, ya que forma parte de una acontecimiento constatado como es la temprana introducción del cristianismo en Hispania, y también forma parte de otro hecho que la historiografía dio como verídico durante mucho tiempo y que hoy consideraríamos más bien incierto o con una base histórica incierta: la predicación del apóstol Santiago en España. Al aludir a la presencia milagrosa de la Virgen María en Zaragoza, cuando esta se supone que todavía vivía en Palestina, se refuerza la realidad histórica del relato, siempre dentro de las coordenadas de la historia que se escribía en otras épocas, ya que el milagro se produce en relación a un hecho aceptado, sobre todo en épocas pasadas, como histórico,[15] la existencia de la Virgen María después de la muerte de Jesús en Palestina. De esta manera y al hacer tanto énfasis en el hecho de que la Virgen María no se «apareció» sino que «vino» en carne mortal a Zaragoza, lo que se pretendía no era otra cosa que dotar de historicidad a un relato milagroso.

De nuevo y como he hecho en los casos antes tratados, es muy importante dedicar nuestra atención a la textualidad del relato y sus primeras fuentes y en este caso nos encontramos con un texto anónimo en latín de finales del siglo XIII y que aparece escrito en los últimos folios del códice de los *Moralia in Job* de san Gregorio Magno, que fue traído desde Roma por Tajón, obispo de Zaragoza entre el año 651 y el 683, y que se cree acudió a Roma en el 652 actuando como embajador del rey visigodo Chindasvinto ante la Santa Sede. Así pues, el primer texto que refiere el relato pilarista debió ser escrito varios siglos después y, como era costumbre en la época, aprovechando un códice más antiguo. Tenemos, también, un buen testimonio histórico en un testamento otorgado en el año 987 por

15 En mi opinión, este es un rasgo fundamental que tienen los relatos que aluden a sucesos milagrosos destinados a ser la fuente de leyendas de fundación y sentido. Estoy pensando en leyendas como las de la aparición a los ejércitos de los diversos reinos cristianos de la península del apóstol Santiago en la batalla de Clavijo, fundamento del patronazgo español de Santiago o la aparición de san Jorge a los aragoneses en la batalla de Alcoraz, también fundamento de la consideración, ya en la Edad Media, de san Jorge como patrón de Aragón. Hay quien a estos relatos los llamaría «mitos», pero yo prefiero reservar esta denominación a aquellas narraciones que son situadas antes del tiempo.

Moción, un barcelonés que murió en Zaragoza cuando regresaba de su cautiverio cordobés, tras dejar una manda para la iglesia de santa María. Ciertamente, por aquel entonces ya existía una iglesia, seguramente la principal de la ciudad, dedicada a santa María, probablemente ya desde antiguo. Será en el siglo XIII cuando esta iglesia, de la que existe algún resto románico como es su antiguo crismón, sea asociada a un relato protagonizado por la Virgen María y el apóstol Santiago. Parece que ya desde entonces y popularmente, se conoció a santa María como Virgen del Pilar, aun cuando en la documentación siga apareciendo con mayor frecuencia la denominación de santa María. Por ejemplo en 1286 se documenta una cofradía dedicada a santa María la Mayor de Zaragoza. El primer documento en el que se menciona la advocación del Pilar es de 1299, y en él los jurados de Zaragoza otorgaban amplios beneficios a los fieles que peregrinaban hasta la «bien aventurada Virgen Madre suya Santa María del Pilar, en la Glesia de Santa María la Mayor de la Ciudad sobredita».[16]

En el siglo XIII el Camino de Santiago ya era una de las grandes peregrinaciones de la cristiandad, comparable a destinos tan importantes como Roma y Jerusalén. Este camino entraba en Aragón por el puerto de Somport en los Pirineos y siguiendo la ribera del río Aragón, se adentraba en Navarra hasta confluir con la variante navarra de dicho camino, que cruzaba los Pirineos por Roncesvalles en Puente la Reina. De este modo puede ser razonable pensar en el interés de la iglesia zaragozana de esta época para vincular la ciudad y su templo más importante, la iglesia de santa María, con el propio peregrinaje hasta la tumba del apóstol Santiago. A partir de aquí ya podemos suponer por qué el relato alude a Santiago y podemos interpretar la circunstancia de que lo vincule a la Virgen María mediante un milagro que sucede en un lugar determinado, en Zaragoza y a orillas del Ebro, allí donde desde muy antiguo se levantaba una iglesia dedicada a María. De nuevo nos encontramos con la intención de simbolizar el espacio y de apoyar esta simbolización, para crear y recrear devoción, en un relato milagroso. Este tipo de relatos nos muestran a los santos o a la Virgen María, presentándose de forma fabulosa en estos

16 He tomado todos estos datos de «La tradición y la devoción pilarista» de Eduardo Torra de Arana, Está incluido en la obra colectiva *El Pilar es la columna. Historia de una devoción* (Zaragoza: Gobierno de Aragón/Ayuntamiento de Zaragoza, 1995).

espacios[17] cuya nueva naturaleza simbólica, capaz de mediar entre la ciudad y el cielo,[18] quedará asegurada para siempre jamás al ser transformados en un patrimonio, gracias a dos cosas fundamentalmente. En primer lugar al texto escrito, construido en términos históricos, de acuerdo con los parámetros historiográficos de la época y salido de la pluma de eruditos a quienes se reconoce autoridad. En segundo lugar, el relato da entidad narrativa, en relación a una fábula o milagro, a un espacio que será sacralizado mediante la erección de una ermita y la celebración de una solemne procesión o romería, como en Barbastro, o enaltece e intensifica el significado de un espacio religioso que ya tenía una advocación, como en Huesca o Zaragoza.

Volvamos a revisar los datos históricos para rastrear la evolución seguida por la devoción a la Virgen del Pilar. En el curso de la Baja Edad Media y cuando la iglesia dedicada a santa María fue cobrando una creciente notoriedad gracias al relato pilarista, las peregrinaciones aumentaron y fueron especialmente importantes las protagonizadas por personajes relevantes —monarcas principalmente—, de las cuales nos ha quedado testimonio histórico.[19] Sin embargo, hasta la construcción del templo gótico que precedió al actual, no tenemos noticias que nos permitan imaginar cómo se desarrollaba el culto a la Virgen del Pilar. La imagen actual que es objeto de veneración y se ha convertido junto con el manto en el principal icono de esta devoción es una talla gótica de estilo borgoñón atribuida a Juan de la Huerta que la ejecutaría hacia mediados del siglo XV. También se conoce la disposición de la Santa Capilla en el claustro de la antigua iglesia gótica y el lugar que en ella ocupaba esta imagen. En todo caso, la devoción pilarista todavía no había alcanzado los significados que

17 Las apariciones marianas conforman una de las tradiciones más arraigadas en el mundo católico y basta citar los ejemplos de Lourdes o Fátima. El caso de Zaragoza es bien distinto, ya que en primer lugar y según el relato, la Virgen no se «apareció» sino que «vino en carne mortal» pues entonces todavía vivía en Palestina. Además acudió a confortar a un apóstol.

18 Es importante señalar que el análisis histórico-antropológico de estas devociones nos muestra que no tienen un origen popular, frente a lo que a veces se señala, sino más bien culto. Fueron creadas gracias al libro y a la escritura y a la actividad de eruditos de muy diversa condición.

19 Es bien conocida la peregrinación llevada a cabo por la reina Blanca de Navarra en 1433 y la devoción de esta reina que la llevó a realizar múltiples donaciones y a instituir una cofradía en homenaje a la Virgen del Pilar.

la han convertido con el paso del tiempo en inspiración para los cientos de miles de personas que el 12 de octubre desfilan ante su imagen.

De nuevo, y, como en los ejemplos anteriores es la religiosidad barroca, producto de la Contrarreforma, la que nos ayuda a comprender los nuevos sentidos que irá adquiriendo esta devoción. Después de Trento la importancia de la devoción a los milagros y las reliquias se acrecentará de tal modo que un siglo después Roque Faci, en su *Aragón Reyno de Christo y Dote de María Santísima* (1739), puede documentar y describir más de 600 de estas devociones en el conjunto del reino de Aragón. Entre todos estos milagros y apariciones hay uno que adquirirá una importancia extraordinaria por un conjunto de razones que voy a exponer. Se trata del milagro de Calanda, atribuido a la Virgen del Pilar y que tiene lugar en 1640. En la noche del 29 de marzo de 1640, mientras dormía, el joven Miguel Juan Pellicer, vecino de Calanda, recuperó su pierna derecha, que le había sido amputada a finales de octubre de 1637 y que posteriormente había sido enterrada en el cementerio del Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza. El Arzobispado de la ciudad incoa entre el 5 de junio de 1640 y el 27 de abril de 1641 un proceso canónico que había sido solicitado por el ayuntamiento de la ciudad, el cual demandaba que por:

> los beneficios y favores que ha hecho y hace a esta Ciudad la Reina de los Ángeles, Nuestra Señora del Pilar, interponga su autoridad y a su instancia y nombre se pida jurídicamente ante el Ordinario de esta Ciudad la calificación de milagro hecho por la Madre de Dios del Pilar de la restitución de una pierna que a un pobre mozo de Calanda le cortaron el Hospital de Nuestra Señora de Gracia.[20]

En la sentencia arzobispal del 27 de abril de 1641 se puede leer lo siguiente:

> a MIGUEL JUAN PELLICER, de quien se trata en el presente Proceso, le ha sido restituida milagrosamente la pierna derecha, que antes le habían cortado; y que no ha sido obra de la naturaleza, sino que se ha obrado prodigiosa y milagrosamente; y que se ha de juzgar y tener milagro por concurrir todas las condiciones que para la esencia de verdadero milagro de derecho deben concurrir, de la manera que lo atribuimos en el presente milagro, y como milagro lo aprobamos, declaramos y autorizamos y así lo decimos, etcétera.[21]

---

20 T. Domingo Pérez, «El milagro de Calanda. Resonancia universal y eco de la religiosidad popular», en VV. AA., *El Pilar es la columna. Historia de una devoción,* p. 60.

21 Ib., p. 61.

Algunos otros hechos, conectados con el reconocimiento por parte de la Iglesia católica de este milagro, son reseñables. El mismo 27 de abril y tras conocerse públicamente la sentencia arzobispal, se celebra una gran fiesta en la plaza del Pilar de Zaragoza y se quema una colección de fuegos de artificio. El cabildo del Pilar ya había informado por carta al conde-duque de Olivares acerca de este milagro y del proceso incoado, de tal forma que tras la resolución de este proceso y la proclamación del milagro, el propio monarca, Felipe IV, recibe a Miguel Juan Pellicer y besa su pierna restituida ante toda la corte. El Papa Urbano VIII es informado en 1642 de todos los detalles del milagro por el padre Francisco Franco, jesuita y procurador de la provincia de Aragón al asistir a Roma a una congregación de procuradores de la Compañía de Jesús. A partir de entonces el milagro de Calanda se populariza extraordinariamente y no solo en Aragón, sino en toda España y fuera de ella, gracias a una profusión de libros y todo tipo de publicaciones dedicadas a exaltar la devoción hacia la Virgen del Pilar.[22]

Con todos estos antecedentes no es de extrañar que en 1642 las Cortes de Aragón designen solemnemente a la Virgen del Pilar como Patrona de Zaragoza y del Reino de Aragón. A partir de este momento y gracias al milagro de Calanda que multiplica extraordinariamente la devoción a la Virgen del Pilar, esta quedará unida al patriotismo aragonés. Como ya señaló en su día José María Lacarra en su *Aragón en el pasado:*

> Si atendiéramos ahora a la proyección del nombre de Aragón y de los aragoneses fuera de sus fronteras estrictas, destacaríamos, en primer lugar, cómo la tradición de la Virgen del Pilar alcanzará en el siglo XVII su máxima popularidad, no ya en el ámbito regional, sino nacional […] En adelante será imposible trazar la historia de la espiritualidad y del patriotismo aragonés sin contar con la devoción al Pilar.[23]

Creo que, y esta es una hipótesis histórica que exigiría, sin duda, un más detenido análisis, esta asociación, tan en consonancia con los fundamentos de la política de la monarquía española que viene a unir la devo-

---

22 Es muy extensa la relación de los textos dedicados a dar conocimiento de los milagros atribuidos a la Virgen del Pilar y especialmente del milagro de Calanda. Basta señalar que su difusión se extendió pro los Países Bajos, Francia y Alemania y que llegó incluso a Inglaterra.

23 J. M. Lacarra, *Aragón en el pasado* (Madrid: Espasa Calpe, 1979), p. 218.

ción con la identidad local, es posible tras la derrota a finales del siglo XVI del fuerismo aragonés en su enfrentamiento con Felipe II, y a la pérdida de competencias y capacidades sufrida por las instituciones privativas del Reino de Aragón (Cortes, Diputación del General y Justicia). La identidad política de los aragoneses se fragmentará en múltiples instancias locales definidas por múltiples devociones inspiradas por la ideología sobre la que se asienta la monarquía española, la ortodoxia católica surgida de la Contrarreforma.

De todas maneras el discurrir histórico de esta devoción aún registrará otros episodios verdaderamente importantes, como son los Sitios de Zaragoza, durante los cuales y sobre todo después, la Virgen del Pilar refuerza su significado al ser asociada al patriotismo español de los aragoneses en su defensa heroica frente a las tropas de Napoleón. La Virgen del Pilar se hará aún más aragonesa al convertirse en principal valedora de la lucha de estos contra el invasor. En el siglo XIX y cuando se empiece a utilizar el concepto de Hispanidad, la coincidencia de que en 1492 Colón descubriera tierra por primera vez un 12 de octubre, festividad de la Virgen del Pilar, determinará la consagración de esta también como patrona de la Hispanidad y la consideración del 12 de octubre como fiesta nacional.

En conjunto podemos ver como una leyenda de fundación y sentido surgida en la ciudad de Zaragoza irá ampliándose con sucesivos relatos y como cada uno de ellos incorporará nuevos campos semánticos, que permitirán ir ampliando sucesivamente el sentido final de la devoción. Esta expansión no compromete el significado, fundamentalmente ciudadano, de la leyenda, pues lo que persigue es dotar a Zaragoza, capital de Aragón y de ahí obviamente el interés por dar carácter aragonés al relato, de una mayor proyección. En cualquier caso podemos observar como en distintas épocas, las autoridades, los estamentos eclesiásticos y también en muchas ocasiones el pueblo han creado y recreado sentidos diversos para una leyenda de fundación en contextos históricos cambiantes.

Hoy y tal como he relatado antes son decenas de miles de aragoneses los que cada 12 de octubre desfilan masivamente ante la Virgen del Pilar en Zaragoza. De este modo renuevan cada año el «pacto de fundación» de la ciudad, una leyenda histórica aparecida por primera vez a finales del siglo XIII, y reproducen los múltiples sentidos con los que a lo largo del tiempo se ha ido dotando a esta devoción.

IV

He comparado tres casos que corresponden a las dos ciudades más importantes de Aragón, Zaragoza y Huesca y a una tercera, Barbastro, que, por su número de habitantes, ocupa el quinto lugar. En todos los casos nos encontramos con la historia como contexto para un relato que se convertirá en leyenda y que será objeto de patrimonialización. De esta forma podemos ver como distintos tiempos se mezclan, apoyándose los unos en los otros para cristalizar en un tiempo híbrido. Sin embargo tenemos que preguntarnos qué ha hecho posible esta hibridación; la respuesta no es otra que la ciudad. Por esta razón cabe hablar de un «tiempo» para la ciudad, un tiempo singular que permite concebir un espacio urbano con sentido e identidad. Esto es posible en aquellas ciudades que poseen una intensa y constante historicidad. Destacar esta propiedad que tiene el espacio urbano para ser el escenario en el que años tras año se representa un relato histórico, que atañe a la ciudad y a su naturaleza temporal, sirve también para enfatizar una característica fundamental que poseen las ciudades históricas, ciudades en las que desde tiempo remoto se escribió y reescribió la historia. Todas las ciudades tienen historia, pero son menos aquellas que tienen historia escrita desde hace varios siglos. En estas páginas he pretendido mostrar la importancia del texto histórico y de la autoridad que le es propia y que tan fundamental es a la hora de transformar la leyenda en patrimonio, es decir, en algo que ha de durar para siempre. En los ejemplos que he utilizado es posible observar lo importante que es la autoridad y como dicha autoridad ha generado conflictos en múltiples ocasiones y el del nacimiento de san Lorenzo en las proximidades de Huesca, es un caso muy relevante.

La hibridación de tiempos se plasma sobre todo en la relación entre la memoria colectiva, la tradición y el patrimonio. La transmisión oral, que es la principal fuente de la memoria colectiva y de la tradición y resulta frágil ante las acometidas del olvido, se convertirá en un objeto reforzado por su nueva naturaleza patrimonial. De este modo, la espacialidad y la autoridad del texto escrito se combinan siempre para hacer posible la existencia del patrimonio. Hay ocasiones en las que un espacio u objeto es desentrañado por expertos para hallar su particular evocación de un tiempo pasado y otras en las que un tiempo pasado debe encontrar espacios y

objetos capaces de evocarlo gracias también a los expertos. He descrito varios ejemplos en los que, con base histórica, era posible observar este tipo de acciones.

En todos estos casos destaca la intensa preocupación por la historicidad de los relatos de fundación. En unos casos se trata de acontecimientos históricos, ya que la historiografía de la época los consideró hechos probados y se preocupó de aportar el máximo de pruebas, de acuerdo, eso sí, con los parámetros de cada época. En algunas ocasiones y según hoy podemos constatar, estos acontecimientos sucedieron como parte de otros de los que existe abundante documentación histórica. En Barbastro, la expulsión de su obispo Ramón contiene el episodio particular de la bendición de la ciudad. Hoy también consideraríamos la existencia de san Lorenzo un hecho histórico probado y dentro de la vida de este santo se insertaría su nacimiento en las proximidades de Huesca, hecho que no parece, sin embargo, tan probado. Hoy, con los conocimientos históricos disponibles, no podríamos asegurar la verosimilitud de estos episodios, pero esto poco importa ya que en su época fueron construidos como hechos verdaderamente históricos y es esto lo que más nos interesa. La venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza es un hecho milagroso, pero está muy contextualizado históricamente ya que tiene lugar en relación a hechos considerados históricos. Incluso el milagro de Calanda es objeto de un proceso en el que intervienen médicos que evalúan el caso desde sus conocimientos especializados. Todo esto nos indica que la creación de estas leyendas de fundación y sentido tiene su origen en el conocimiento experto que existía en cada época. Fundar la ciudad exigía, en los siglos XVI y XVII, relatos que pudieran estar más allá de cualquier duda. Este podría ser un requerimiento exigible tras la Contrarreforma, cuando las nuevas formas de la religión católica debían hacer frente a su posible cuestionamiento por parte de los «herejes».[24] Pero además el contexto urbano y su vinculación temprana al saber, la escritura e incluso la ciencia determinaron el origen erudito, culto y elitista de estos relatos antes de que se popularizasen mediante la erección de iglesias, ermitas, la entronización de reliquias, la

24 Es interesante comprobar como el milagro de Calanda y el proceso minucioso a que fue sometido antes de su reconocimiento fueron puestos como ejemplo posteriormente en las disputas entre católicos y anglicanos en Inglaterra.

celebración de procesiones y romerías y el acompañamiento de «dances» y fiestas. En conclusión, podemos decir que el tiempo de la ciudad posee una enorme carga histórica, ya que, a diferencia de otros tiempos, aquellos que son propios de las tradiciones campesinas, fue haciéndose en el contexto de un tipo de sociedad en el que la escritura y el saber ya jugaban un papel fundamental.

Fundar la ciudad significa construir un tiempo que dé existencia al espacio urbano, es una especie de ontología de la ciudad, que de este modo y en un tiempo remoto, ya «era». Pero la construcción de este tiempo adquiere sentido solo en conexión con un pasado relevante y esta relevancia será posible cuando haya conocimientos históricos capaces de producir un relato con tanta autoridad como para dejar fuera de duda que la ciudad ya «era» cuando estos acontecimientos tan relevantes sucedieron. Hemos visto como en los casos de Huesca y Zaragoza sus leyendas de fundación remiten nada más y nada menos que a los orígenes del cristianismo en las figuras de María, Santiago y san Lorenzo, y en el caso de Barbastro a los orígenes de su diócesis, del Reino de Aragón y a la figura de san Ramón. Renovar periódicamente la leyenda de fundación supone producir sentido de la ciudad, es decir, la comprensión de sus ciudadano respecto a quienes son como habitantes de un espacio urbano compartido. El ritual religioso y el ceremonial festivo que se desarrollan en torno a la devoción contribuyen decisivamente a producir y reproducir cada año este sentido que finalmente se traduce en identidad.

Al final podríamos aventurar que este sentido ciudadano hunde sus raíces en el cristianismo y especialmente en unos de sus creadores, san Agustín. La ciudad de Dios es el gran paradigma de la ciudad cristiana, una traducción mundana del reino de los cielos: «En la comunidad de este mundo, así pues, encontramos dos formas; una que es la apariencia visible de la ciudad terrenal y otra cuya presencia se manifiesta como sombra de la Ciudad Celestial».[25]

La comunicación entre la ciudad terrenal y la celestial, idea que posee una impronta teológica evidente, ha formado parte de un pensamiento erudito que fue ampliamente desarrollado por el cristianismo a lo largo de

25 He tomado esta cita de san Agustín de R. Sennet, *op. cit.,* p. 22.

los siglos. Que este pensamiento haya llegado finalmente hasta los miles de personas que en muy diversas ocasiones se reúnen para conmemorar una acontecimiento fabuloso y exaltar así a su ciudad puede parecer increíble pero es el resultado de un largo trayecto histórico. Ellos no son conscientes de todo lo que ha habido y hay tras una hoguera, una ofrenda de flores o el baile de unos danzantes, pero la Antropología Histórica sí puede llevar a cabo una interpretación semejante cuando se interroga acerca de un tiempo tan, como escribe Le Goff, «sofisticado» como el que representan las leyendas patrimoniales de fundación y sentido.

CAPÍTULO 6
HISTORIAS PARA UNA EXPOSICIÓN

El 15 de junio de 1808 un ejército francés comenzó el asedio de Zaragoza, una ciudad que entonces contaba con unos 55 000 habitantes y a la que defendía una pequeña guarnición compuesta por 113 jefes y oficiales, una compañía de fusileros de 178 hombres y una partida de 383 soldados y 157 reclutas. En el arsenal, custodiado en el castillo de la Aljafería, se disponía de 25 000 fusiles y 80 piezas de artillería. El 14 de agosto y tras una cruenta batalla los franceses levantaron el sitio al haber sido derrotados por un ejército español en la batalla de Bailén el 19 de julio y tener que abandonar España precipitadamente. Sin embargo, un nuevo ejército imperial se presentó ante Zaragoza el 21 de diciembre de 1808 y entonces comenzó el segundo y definitivo sitio de la ciudad. Fue mucho peor y la saña del enfrentamiento resultó terrible, pues se luchaba casa por casa y los civiles soportaron el peso de una encarnizada resistencia. Una epidemia de tifus se extendió entre los defensores y afectó igualmente a su máxima autoridad, el general Palafox, de tal manera que la ciudad capituló el 21 de febrero de 1809, después de dos meses de lucha feroz. El espectáculo que se ofreció ante los ojos de los soldados de Napoleón, tras el terrible asedio, fue dantesco, pues la ciudad había quedado reducida a poco más de 12 000 habitantes. La muerte de tantos zaragozanos y la destrucción de una gran parte de los edificios, entre ellos algunos tan importantes como las Casas del Reino, el monasterio jerónimo de Santa Engracia o el Hospital de Nuestra Señora de Gracia, determinaron el futuro devenir de esta ciudad que tardó muchas décadas en recuperarse de tanta destrucción.

En 1908, al conmemorarse el primer centenario de los llamados «Sitios» de Zaragoza, se celebró una gran exposición Hispano-Francesa a través de la cual se quiso mostrar la senda de progreso y reconciliación que deseaba emprender la ciudad para encarar el futuro. Para entonces Zaragoza había extendido su perímetro urbano fuera de sus antiguas murallas y el urbanismo burgués y parisino, que tanto influyó en las ciudades españolas en la segunda mitad del siglo XIX y en el primer tercio del XX, ya había dejado testimonios tan relevantes como el Paseo de la Independencia, un amplio bulevar que se había convertido en la principal arteria de la ciudad. Este paseo estaba flanqueado por una amplia zona de huertas que habían pertenecido al monasterio de santa Engracia, ya mencionado, y fue aquí donde se construyeron los pabellones de la exposición. Todo este espacio fue urbanizado y en él se construyeron edificios y pabellones de arquitectura efímera que transcurrido el tiempo conformaron un sector de la ciudad altamente valorado y en cuyo centro la plaza de los Sitios recuerda todavía hoy y mediante un gran monumento el acontecimiento histórico cuyo centenario se conmemoraba entonces. En torno a este monumento se encuentran magníficos edificios de arquitectura historicista que se levantaron para la exposición y que son hoy la sede de un Museo de Bellas Artes y una Escuela de Artes.

Al finalizar el siglo XX Zaragoza era ya una ciudad de 600 000 habitantes y un gran centro industrial en el eje del valle del Ebro. No obstante una gran parte de su población compartía la idea de que, a pesar de todo, Zaragoza tenía grandes carencias. Las comunicaciones resultaban ya inadecuadas, especialmente las aéreas, que no respondían a las necesidades de una gran ciudad. Las infraestructuras se habían quedado obsoletas, el transporte público era muy deficiente y los equipamientos, especialmente los deportivos y culturales, eran anticuados o no existían. La vida ciudadana se llena de polémicas y debates sobre la llegada del tren de alta velocidad, la opción de construir un tranvía o el metro, la construcción de un nuevo estadio de fútbol, el futuro teatro de ópera, los cinturones de ronda, la red de cercanías, los nuevos puentes, la construcción de un azud en el río Ebro o la conservación y gestión del patrimonio histórico. Algunas gentes que formaban parte de la elite local, constituida sobre todo por empresarios, comerciantes, corporaciones profesionales y sindicales, grupos de comunicación, universitarios, artistas e intelectuales, vinieron a proponer a la clase política local que esta crisis podía gestionarse con beneficio mediante la celebración de una Exposición Internacional en el año 2008, al cumplirse

el segundo centenario de los Sitios de Zaragoza. Se trataba de reproducir el modelo de desarrollo urbano que tan buenos resultados había dado en 1992 en Barcelona con los Juegos Olímpicos y en Sevilla con la Exposición Universal. Un acontecimiento de esta magnitud moviliza ingentes cantidades de dinero que provienen sobre todo de las arcas públicas y en menor medida de las privadas. Así que en el año 2000 se constituye el Consorcio Pro Expo Zaragoza 2008, que aglutina a las instituciones públicas junto con algunas otras privadas para desarrollar un proyecto que en el año 2005 recibe la aprobación del Buró Internacional de Exposiciones (BIE), en dura competencia con las ciudades de Trieste (Italia) y Salónica (Grecia). Actualmente* la ciudad se encuentra en un permanente estado de obras y existe una enorme expectación en torno al cumplimiento de los plazos previstos para su conclusión. Quizás sea este un buen momento para reflexionar acerca de este gran acontecimiento y por supuesto de aquellos otros que lo precedieron, formando una cadena que es la que da un sentido histórico profundo a la Exposición Internacional de Zaragoza del año 2008.

Hoy reconocemos que las ciudades son el resultado de una continuada gestión, en sentido muy amplio, del espacio, y allí donde hay una ciudad siempre se puede contemplar el proceso de construcción y reconstrucción de espacios. Se acondiciona el suelo, se perfora el subsuelo, se organiza el espacio resultante y se ordena para que pueda haber en él usos diversos. Se construyen edificios residenciales y otros para todo tipo de actividades, desde la convivencia, al trabajo, el comercio, la administración, el poder, el ocio y el consumo, entre otros muchos, y se agrupan siguiendo un mayor o menor ordenamiento. Las ciudades se transitan y son ocupadas por transeúntes, vehículos o medios de locomoción. Además las ciudades son representadas, en su complejo contenido, por sus habitantes, que construyen símbolos, rituales, ceremonias, narrativas, leyendas y mitos acerca de los espacios que viven y negocian a diario.

Siempre he pensado que si el argumento anterior, referido al espacio, es bastante evidente, este otro, que se refiere al tiempo, no lo es tanto. Cierto es que a cualquier ciudad le atribuimos enseguida una historia. Sin embargo, la historia y el tiempo no son la misma cosa, pues la primera no deja de ser una reconstrucción del tiempo llevada a cabo por expertos y la

* Este texto se escribió en el año 2007.

ciudad es a su vez un objeto que produce tiempo. Claro que la historia es una dimensión de ese tiempo aunque no es, ni mucho menos, todo el tiempo. La ciudad produce narrativas diversas, entre ellas leyendas y mitos, que apuntan a tiempos que no equivalen al tiempo objetivado de la ciencia, sino más bien al tiempo plural de la cultura. Las ciudades también producen y reproducen tiempo.

Si la Exposición Internacional que se celebrará en Zaragoza entre el 14 de junio y el 13 de septiembre de 2008 es una ambiciosa manera de producir un nuevo espacio y por la que han apostado las elites locales zaragozanas ante la crisis de crecimiento que atenazaba a la ciudad a finales del siglo XX, también es una operación que evoca mitos y los reproduce narrativamente. Es más, el hilo narrativo que conecta las fechas de 1808, 1908 y 2008 o lo que es lo mismo, las historias que relatan lo que sucedió en aquellos años y también la que relatará lo que se prepara para que vaya a suceder, se corresponde con el proceso de fundación y refundación de la ciudad. Los Sitios de 1808 incorporan con gran intensidad la figura de la Virgen del Pilar, mito acerca del origen cristiano de Zaragoza gracias a un milagro que se localiza a orillas del Ebro. Las grandes efemérides de conmemoración ciudadana no solo rehacen la ciudad sino que persiguen refundarla en su dimensión mítica. Cualquier acto de fundación o refundación exige un tiempo en el que dicho acto se inscribe y un espacio para materializar dicha fundación. El espacio de la fundación cristiana de Zaragoza no es otro que el templo del Pilar, la ciudad amurallada y destruida es igualmente el espacio mítico de la resistencia de los aragoneses frente al invasor, la plaza de los Sitios refunda la ciudad moderna de las ciencias y las artes, y el meandro de Ranillas está siendo transformado para ser otro nuevo espacio de la refundación de Zaragoza. Esta interpretación cuya primera formulación acabo de exponer y pretendo desarrollar a lo largo de las próximas páginas no es en nada ajena a la tradición clásica mediterránea y greco-romana y a lo que significaba entonces fundar la ciudad. Veamos como nos lo describe Burckhardt en su clásica *Historia de la cultura griega:*

> La formación de una polis es el acontecimiento más grande y decisivo de la vida de un pueblo. El género de vida, aun allí donde se continúa cultivando la campiña se cambia de rural en ciudadano; hasta ahora habían sido «agricultores»; ahora que viven todo juntos serán «políticos». La trascendencia del cambio se refleja en las leyendas sobre la fundación de la ciudad y sobre su salvación de grandes peligros. La ciudad sentía sus orígenes como algo lleno de sacrificios, amparados por signos divinos y revestidos, por tanto, de una justi-

> ficación absoluta. Ya la condición previa de toda fundación, el agua potable, que acaso habría que recoger de una única fuente lejana, no se podía lograr sino en lucha contra una potencia tenebrosa. Cadmo mata al dragón de Ares, que guardaba la fuente que luego perteneció a Tebas.[1]

Que la ciudad se encuentra amenazada por «grandes peligros» viene a ser como una propiedad definitoria de su condición original, la de haber surgido contra la naturaleza, pues allí donde solo había montes, praderas, bosques o yermos, fuentes y ríos, surgieron edificios. Esta es la condición vulnerable que le asignamos a nuestras ciudades, pues irrumpieron con fuerza desafiante tanto en los desiertos como en las costas o en las riberas. La historia de la humanidad, y muy especialmente en el ámbito greco-latino, exhibe formas múltiples de proteger la ciudad como los dioses protectores, las murallas, los santos patronos o los milagros. Bien podríamos decir que hoy una Exposición Internacional también es una forma de proteger la ciudad frente a nuevos peligros.

Tras el enorme proyecto de la Exposición Internacional de 2008 no deja de haber un gran reto orientado a conjurar el peligro de un futuro incierto. Cuando este magno acontecimiento fue concebido se explicaba o incluso se justificaba como la mejor manera de afrontar un futuro comprometido en un mundo globalizado, competitivo y en el que la innovación constante se ha convertido en una exigencia ineludible. Zaragoza atravesaba una crisis en el final del siglo XX y corría el riesgo de quedarse estancada frente a un sistema urbano español y europeo en vertiginosa expansión. De nuevo la ciudad se sentía amenazada o, para ser más exactos, las elites o fuerzas vivas ciudadanas pensaban que esto era así. Ya no se trataba de los ejércitos invasores y de nada servían las murallas o el heroísmo porque ahora Zaragoza se veía amenazada por el futuro, terrible enemigo para las sociedades modernas.

Tiempos de la ciudad

Deberíamos comenzar forzosamente en 1808 y en unos acontecimientos, los Sitios de Zaragoza, que han sido objeto de una amplia reconstrucción historiográfica, pero también de múltiples narraciones, imágenes,

1 J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega I* (Barcelona: Iberia, 2006), p. 96.

monumentos, composiciones musicales, jotas populares, películas y han sido cantera abundante de figuras y personajes populares, desde el general Palafox hasta Agustina de Aragón. La narrativa que se origina en este acontecimiento histórico y que lo relata una y otra vez tiene muchas líneas de desarrollo y recovecos en los que un pequeño detalle puede adquirir entidad narrativa.[2] En cualquier caso tenemos un monumento literario acerca de los Sitios en los *Episodios nacionales*[3] de Benito Pérez Galdós, que dedica uno de ellos a la defensa de Zaragoza. Estos *Episodios nacionales* son una obra literaria, pero también histórica, al tiempo que se ocupan de bastantes acontecimientos de los que el propio Pérez Galdós fue testigo y esto significa que tienen también una impronta personal. La destreza para combinar todas estas dimensiones en una larga sucesión de relatos es extraordinaria, ya que incorpora personajes que permanecen en todos los episodios de una serie, como es el caso del joven Gabriel de Araceli, que ya en 1805 había participado como grumete en la batalla de Trafalgar pero también está presente en la lucha de los madrileños contra el ejército francés el 2 de mayo de 1808 y que tras diversos avatares se incorpora a la defensa de Zaragoza en el segundo sitio que tiene lugar entre diciembre de 1808 y febrero de 1809. Aquí es cuando comienza el episodio titulado *Zaragoza,* con la llegada de Gabriel de Araceli a una ciudad ya en ruinas que se apresta para una nueva defensa ante la próxima acometida de un ejército francés más poderoso que el anterior. Tras la lectura de este episodio nacional me he quedado con el final y en él con las imágenes que va perfilando Pérez Galdós y que de algún modo se corresponden con las estampas que han llegado a formar parte de nuestra memoria. Al leer estos párrafos recordé una

2 Siempre me ha llamado la atención un placa conmemorativa colocada en una de las balaustradas del puente de Piedra sobre el río Ebro que indica como en ese mismo lugar fueron «vilmente asesinados» Basilio Boggiero y Santiago Sas y fue «mortalmente herido» el general barón de Warsage. Las fechas conmemorativas son 1808-1908, es decir con ocasión del primer centenario de Los Sitios.

3 Benito Pérez Galdós nació en Las Palmas de Gran Canaria en 1843 y murió en Madrid en 1920 siendo testigo y partícipe de una parte de los mismos hechos históricos que novela. Los *Episodios nacionales* son una colección de 46 novelas, divididas en cinco series, que tienen como tema central la historia de España entre 1805 y 1880 y cuyos episodios fundamentales vienen a ser el escenario y la trama por las que desfilan tanto personajes históricos como otros de ficción. Es esta una obra tan excepcional en la historia de la literatura española que solo podría compararse a otras obras tan extraordinarias como *Guerra y Paz* de Tolstói.

imagen que tenía grabada en mi mente y tardé varios días en ubicar. La busqué en los recovecos de mi memoria y acudí finalmente al facsímile de 1998 del *Libro de España,*[4] que en mi infancia, durante la década de 1960, era nuestro libro de lecturas en la escuela. Allí estaba en una estampa en la que se podía leer «El ejército vencedor, admirado, rinde honores ante los defensores de Zaragoza» la composición que mostraba un tétrico desfile a lo largo de una calle flanqueada por edificios en ruinas y que bien pudiera ser el Coso. Preside el desfile un cura revestido que muestra el «Santísimo» acompañado de un monje y un monaguillo portando una cruz y con roquete. Van detrás oficiales con el brazo en cabestrillo, curas, soldados, paisanos y mujeres. Al fondo se adivina la silueta de los carros cargados con los heridos. A un lado, perfectamente uniformados y en posición de firmes, los soldados de Napoleón que rinden honores a los vencidos. Galdós con su pluma dibuja exactamente este mismo panorama:

> por el Coso desfilan los último combatientes, aquel uno por mil que había resistido a las balas y a la epidemia. Son padres sin hijos, hermanos sin hermanos, maridos sin mujer. El que no puede encontrar a los suyos entre los vivos, tampoco es fácil que los encuentre entre los muertos, porque hay 52000 cadáveres, casi todos arrojados en las calles, en los portales de las casas, en los sótanos, en las trincheras. Los franceses, al entrar, se detienen llenos de espanto ante espectáculo tan horrible, y casi están a punto de retroceder. Las lágrimas corren de sus ojos y se preguntan si son hombres o sombras las pocas criaturas con movimiento que discurren ante su vista.[5]

El 21 de febrero de 1809 se produjo la capitulación y a partir de aquí la ruina se enseñoreó de una Zaragoza que en otro tiempo fue «ciudad de libertad» y «Zaragoza la harta».[6] Ahora bien, también aquí nació un rela-

---

4 *Libro de España* (Zaragoza: Editorial Edelvives, 1928, 1998), p. 73. El *Libro de España* fue editado por la congregación marianista y se convirtió en el libro de lecturas de varias generaciones de españoles. Tras la Guerra Civil las nuevas ediciones incorporaron algunos de sus episodios y nuevas alabanzas al general Franco y a su régimen. Sin embargo se mantuvo el contenido anterior a 1936.

5 B. Pérez Galdós, *Zaragoza,* en *Episodios Nacionales* (Madrid: Club Internacional del Libro, 1874, 1984), p. 776.

6 Estos calificativos aluden a la Zaragoza del siglo XVI, con sus innumerables palacios, magníficos templos y edificios públicos. A fin de siglo, en 1591, se producen las Alteraciones de Aragón y Zaragoza será recordada después, muy melancólicamente, como la ciudad en la que las gentes se echaron a la calle para defender las «libertades» aragonesas. Los Sitios de 1808 arrasaron una gran parte de esta esplendorosa ciudad mudéjar y renacentista.

to legendario en el que la destrucción y la ruina exhiben el carácter fundamental del heroísmo y la tenacidad. Continúo con un fragmento que fue escrito desde el otro lado, pues forma parte de las memorias de un oficial de ingenieros zapadores del ejército imperial llamado Lejeune,[7] que se publicó por primera vez en 1840:

> Trece mil hombre enfermos, llevando en la sangre el germen del contagio y todos espantosamente demacrados, con la barba larga, negra y enmarañada, sin fuerza siquiera para sostener sus armas, se arrastraban lentamente al compás del tambor. […] Más de 6000 cadáveres yacían en las calles, en los fosos de los parapetos, o amontonados en las plazas y en los atrios de las iglesias, pero principalmente en las puertas del templo del Pilar. […] El aspecto de los aragoneses que habían sobrevivido era todavía más triste y desconsolador. Sus figuras macilentas y demacradas habían perdido aquella viveza de mirada y de expresión que caracteriza a los españoles; se arrastraban medio desnudos como lívidos fantasmas.[8]

No me extiendo más en el relato de la heroicidad que mostraron los defensores de Zaragoza, que ha sido repetidamente ensalzada, a veces interesadamente y en exceso, como ejemplo de patriotismo. Los Sitios produjeron, como vengo señalando, episodios ejemplares, héroes y heroínas, figuras y mártires insignes que dieron lugar a múltiples historias que proyectaron el nombre de Zaragoza más allá de nuestras fronteras. Sin embargo hay otra lectura que hacer de estos mismos hechos históricos[9] y nos lleva a una ciudad que fue arrasada, que perdió a una gran parte de sus moradores y algunos de cuyos principales edificios quedaron destruidos. Zaragoza fue durante mucho tiempo una ciudad en ruinas. Esta es otra historia que también permaneció con fuerza en la ciudad para servir de empuje a la conmemoración del primer centenario de los Sitios y en el que la gran Exposición Hispano-Francesa se convirtió en su principal efemérides. Llegado este momento se desató la polémica entre quienes querían llevar a cabo una conmemoración esencialmente patriótica y en la que la

---

7 L. J. Lejeune, *Los sitios de Zaragoza, según la narración del oficial sitiador Barón Lejeune* (Zaragoza, 1908). Hay una edición posterior a cargo de Pedro Rújula: *Los sitios de Zaragoza* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009).

8 R. García Cárcel, *El sueño de la nación indomable. Los mitos de la Guerra de la Independencia* (Madrid: Temas de Hoy, 2007), p. 167.

9 Esta otra lectura ya la hizo Francisco de Goya en sus grandes lienzos sobre el 2 de mayo o en su obra gráfica *Los desastres de la guerra*.

devoción religiosa jugara un papel central y aquellos otros, liderados por Basilio Paraíso, que volcaban sus esfuerzos regeneracionistas hacia la promoción económica, social y cultural de la ciudad. Finalmente los acontecimientos se inclinaron a favor de estos últimos, que habían comprendido bien el sentido que ya tenía entonces y tendría aún más en el futuro la conmemoración de los grandes acontecimientos históricos. La modernidad había creado una nueva noción del tiempo pues este solo podía ser concebido como «progreso». El primer centenario de los Sitios o los cien años transcurridos debía adoptar la narrativa moderna del progreso y esta se convirtió en una nueva «historia» que volvía a fundar Zaragoza, ahora como una ciudad moderna, abierta al progreso y reconciliada con quienes antes fueron enemigos. Así pues, la exposición de 1908 debe situarse en el contexto de una nueva política de conmemoraciones que empieza a tener un gran auge en la segunda mitad del siglo XIX —la primera Exposición Universal tuvo lugar en Londres en 1851— cuando, gracias al desarrollo de la ciencia, a un mayor conocimiento y valoración de la historia y al auge del nacionalismo, proliferaron las grandes conmemoraciones. Al final las exposiciones universales primero y los juegos olímpicos después han llegado a convertirse en el ejemplo más importante de esta exaltación historicista que tanta trascendencia ha alcanzado en la época moderna.

En torno a 1908 se produce una importante movilización política conmemorativa. Los *Episodios nacionales* de Galdós se reeditaron por entregas en la prensa liberal; se construyó la capilla de la iglesia del Portillo, donde reposan los restos de los héroes; se construyeron monumentos a los Sitios y a Agustina de Aragón, y la propia ciudad se llenó de lápidas conmemorativas. Como escribe García Cárcel:

> La verdad es que, según Moreno Luzón, la capacidad conmemorativa de los sitios de Zaragoza había sido limitada a lo largo del siglo XIX. Sólo parece movilizarse la memoria a fines de este siglo y, en buena parte, gracias al ministro Segismundo Moret y a la Sociedad Económica de Amigos del País de Zaragoza.[10]

En 1902 se vino a constituir la Junta Magna del Centenario de los Sitios que adoptó la iniciativa de conmemorar el primer centenario, lo que abrió un período, bastante largo, de amplios debates ciudadanos. La inde-

10 R. García Cárcel, *op. cit.,* p. 168.

finición del proyecto perdura hasta 1907, que es cuando toma cuerpo la idea definitiva de celebrar una única exposición y se nombra, con gran acierto, a Basilio Paraíso, un activo industrial y político, para organizar este gran acontecimiento. Las entonces llamadas «huertas de santa Engracia» fueron urbanizadas y se construyeron pabellones y edificios para dar cabida a unos 5000 expositores. La Exposición Hispano-Francesa abrió sus puertas el 1 de mayo de 1908 y, aunque tenía prevista su clausura el 31 de octubre, tuvo que prorrogar este período hasta el 5 de diciembre de 1908.

Con esta conmemoración Zaragoza renueva su fundación en un espacio específico, «las huertas de santa Engracia», que habrá de ser transformado para formar parte después de la propia ciudad como tal. Para que esto sea posible y por supuesto además del gran esfuerzo material que se necesita realizar, hace falta una «historia» o relato que conecte con las otras historias que dan forma al fondo mítico que atesora la ciudad o, por decirlo de otra manera, la ciudad también ha de «ensanchar» sus propias historias. Veamos de qué manera se despliega esta cadena narrativa que viene, por lo menos desde el siglo XIII, a ensamblar relatos, algunos de carácter mítico, para dar forma simbólica a una ciudad como Zaragoza.

Hoy sabemos que el primer relato conocido acerca de la aparición de la Virgen María en Zaragoza al apóstol Santiago y sus compañeros fue escrito a finales del siglo XIII.[11] Este relato contribuyó a dar un sentido nuevo y muy potente a la iglesia de santa María de Zaragoza que ya existía desde varios siglos antes. La creación de una devoción vinculada a la figura del apóstol Santiago conectaba este relato con otro, el descubrimiento de unos restos atribuidos al propio Santiago en Galicia y con el camino de peregrinación que llevaba hasta esa tumba en Compostela. Gracias a este relato, Zaragoza se situaba en un mapa mítico que había nacido entonces a partir de una de las prácticas más trascendentales del cristianismo medieval, la peregrinación a los orígenes. Zaragoza se funda a

11 El primer documento conocido —*Historia de la Milagrosa Fundación de la Santa Capilla a Nuestra Señora Santa María del Pilar en Zaragoza*— que relata en latín el milagro de la venida de la Virgen a Zaragoza es de finales del siglo XIII y su escritura aprovecha un documento anterior del siglo VII que contiene la obra *Moralia in Job* de san Gregorio Magno.

partir de un relato que viene a moralizar la identidad cristiana de sus moradores en un tiempo mítico.

La resistencia de los habitantes de Zaragoza ante los ejércitos napoleónicos fue, sin lugar a dudas, un hecho excepcional. Ya en esta época el asedio a las ciudades había pasado a ser, desde el punto de vista militar, un anacronismo. El desarrollo de la artillería y de la estrategia militar exigía espacios amplios para poder maniobrar con soltura y desplegar la fuerza mortífera de los grandes ejércitos de la época. Las tropas imperiales de Napoleón eran precisamente las más expertas en este tipo de guerra y el propio Bonaparte, un genio de la estrategia. Las batallas más importantes de las guerras napoleónicas se dieron precisamente en campo abierto y participaron en ellas grandes ejércitos capaces de maniobrar siempre que hubiera espacio disponible. La defensa a vida o muerte de un espacio cerrado y reducido ya se consideraba entonces un hecho excepcional que iba más allá de los resultados que pudieran obtenerse en términos estrictamente militares; de ahí que estas acciones pudieran convertirse en algo especialmente heroico. Los Sitios de Zaragoza respondieron perfectamente a esta caracterización excepcional y por eso casi todos los relatos resaltan las mismas o parecidas acciones: civiles contra soldados veteranos, luchas encarnizadas en las calles, edificios o en los púlpitos[12] de las iglesias, mujeres encabezando la resistencia entre las ruinas, defensa de la ciudad palmo a palmo y edificio por edificio, penurias sin fin, peste y gran mortandad. Esta resistencia, tan costosa y desde un punto de vista práctico tan inútil, solo puede ser contada coherentemente a partir de un sentimiento colectivo de apego a algo fijo, permanente y muy valioso: la ciudad. Zaragoza ya era una ciudad fundada sobre el relato de la aparición[13] de la Virgen a Santiago a orillas del Ebro, y de ahí que no resultara difícil producir un relato canónico para mostrar a los zaragozanos defendiendo a muerte un espacio presidido por la Virgen del Pilar. El relato de la fundación de Zaragoza venía a ser renovado por otro relato que aludía al heroísmo de sus moradores de tal modo que el tiempo mítico de la ciudad quedaba recargado.

---

12 Véase el cuadro de César Álvarez Dumont, *La defensa del púlpito de San Agustín* (1887).

13 Además, el llamado milagro de Calanda que tuvo lugar en 1648 y fue atribuido a la intervención de la Virgen del Pilar había potenciado mucho la extensión y arraigo de esta devoción.

¿Cómo vino a ensamblarse este tiempo, el de 1808, con aquel que quedó abierto en 1902 cuando las fuerzas vivas de Zaragoza expresaron públicamente su voluntad de conmemorar el primer centenario de los Sitios? Ya he aludido anteriormente a ello, pero ahora deseo hacerlo a partir de una consideración. Los relatos que configuran las memorias colectivas se producen desde un presente que evoca hechos del pasado. Lógicamente, estas evocaciones pueden ser parciales, pues recogen unos acontecimientos mientras silencian u olvidan otros, o sesgadas, ya que se inclinan por una versión de los hechos sin apreciar que existen o pueden existir otras. En todo caso sí podemos decir que la memoria colectiva es selectiva y plural. Así, los debates ciudadanos que antecedieron al primer centenario de los Sitios dejan ver con claridad como no todas las memorias colectivas presentes en el escenario de la conmemoración eran semejantes. Por el contrario, venían a ser una muestra de la misma división que marcaba a la sociedad zaragozana y a la propia sociedad española a comienzos del siglo XX. Podría decirse que a un lado se situaban los sectores más conservadores, vinculados a la Iglesia católica, y al otro los sectores liberales, republicanos y muy especialmente quienes habían adoptado el ideal regeneracionista, como era el caso de Basilio Paraíso. A partir de aquí ya podemos decir que las «historias» de Zaragoza serán divergentes pues una exaltará el heroísmo de los zaragozanos en su defensa de la religión y la patria, y la otra la necesidad de reconstrucción y reconciliación con el enemigo. Como se ve las lecturas de 1808 como enganche entre un relato memorialístico y un discurso, ideológico sin duda, acerca del presente y el futuro serán muy distintas. Al final lo cierto es que ambas posiciones convivieron, no sin ciertas dificultades y problemas, para hacer posible una Exposición, que reflejó sobre todo un relato progresista, centrado en la promoción del saber, las ciencias y la industria al tiempo que la amistad y reconciliación con el país vecino.[14]

Es cierto que la conmemoración de 1908 ya predeterminaba de alguna manera la del segundo centenario en 2008. Sin embargo, no resultó fácil, al igual que había sucedido a partir de 1902, que surgiera un pro-

14 Por aquel entonces ya se estaba construyendo el ferrocarril de Canfranc que iba a conectar a los dos países mediante un túnel que cruzaba el Pirineo central y que fue finalmente inaugurado en 1928.

yecto y que este pudiera salir adelante. El 2008 también venía influido por los ejemplos de la Exposición Universal de Sevilla, los Juegos Olímpicos de Barcelona, ambos en 1992, y la Exposición Internacional de Lisboa de 1998 dedicada a los océanos. Además, el contexto de crisis que vivía la ciudad y al que ya he hecho referencia justificaba una operación de semejante envergadura a pesar de que pudiera ser criticada como «faraónica». En cualquier caso, Barcelona venía a ser un ejemplo reiterado una y otra vez, en el que por encima de todo resaltaba la gran renovación urbana que los Juegos Olímpicos habían supuesto para esta ciudad. Todos estos factores se fueron clarificando para contribuir a crear un estado de opinión. Ahora bien, una exposición necesita una «historia» y también ahora había que crearla. Carlos Miret, arquitecto y presidente de la asociación *Zaragoza Expo 2008,* ha escrito la crónica de todo el proceso. Tomo de esta crónica un párrafo que viene a reflejar claramente esta circunstancia:

> Estaba claro que 2008 era una fecha significativa, teniendo en cuenta que el reglamento de la BIE (Bureau Internacional de Exposiciones) valora que la fecha de celebración de las muestras tenga alguna razón que las condicione. Es decir, que no diera igual realizarla en el 2008 que el 2007. Y en este caso creo que es uno de los puntos que hemos tenido siempre a favor en nuestra candidatura. El 2008 tiene una clara referencia en la historia de la ciudad y creía que era necesario profundizar en ello para la muestra. Así que el primer tema que propusimos para la Expo 2008 fue la Guerra de los Sitios, pero sobre todo la Exposición Hispano-Francesa, que suponía la resurrección de la ciudad tras su destrucción. Queríamos más que nada el referente de 1908.[15]

Como ya podemos observar en este párrafo, los primeros proyectos nacieron sin relato o sin una «historia» nueva que contar, pues no se pretendía sino contar lo ya contado. Esto significa que no es una «historia» la que crea la conmemoración, en este caso una exposición, sino más bien la conmemoración la que ha de crear una «historia». Por eso podemos decir que la conmemoración va más allá de su relato, pues arranca de la continuidad que se le pretende dar a un momento original, a una narración primigenia, o, por decirlo de forma más afinada, a un mito y en este caso al mito de los Sitios de Zaragoza, que no deja de ser una ampliación del mito original de la aparición de la Virgen del Pilar. Finalmente, la «historia» fue inventada, pero a partir de circunstancias que sí eran relevantes para la ciu-

15 C. Miret Bernal, *Así nació Expo-Zaragoza* (Zaragoza: 2007), pp. 17-18.

dad y también querría referirme a ellas. Si embargo, para poder hacerlo he de introducir la dimensión del espacio, pues estas nuevas «historias», necesarias para recargar el mito, surgieron a partir de los nuevos espacios que la propia ciudad iba incorporando al primero, original y mítico.

Espacios de la ciudad

La ciudad grecolatina o incluso mediterránea es el lugar de las ceremonias y estas se celebran en espacios que adquieren la condición de sagrados. Maurice Aymard nos lo describe bien en el capítulo que dedica a los «Espacios» en *El Mediterráneo. El espacio y la historia* de Fernand Braudel:

> Lugar del ritual: no hay ciudad sin fundador real o mítico, héroe o santo. Sin un centro a la vez político y religioso. Sin una muralla que, a imagen del *pomeramium* romano, la separa en realidad del campo y la coloca bajo la protección divina.[16]

Como es bien sabido y lo atestiguan los numerosos restos arqueológicos que hoy atesora Zaragoza, su espacio urbano ya fue objeto de ocupación por Roma en época de César Augusto. Así pues, la historia nos marca una cronología bastante exacta para la fundación de la ciudad. Ahora bien, su fundación mítica resulta ser otra cosa, ya que no se alimenta del conocimiento riguroso y exacto al que aspiran las ciencias históricas, sino de los relatos producidos a lo largo de los siglos para servir de base a una representación colectiva de los habitantes de este espacio. El mito, igual que otros relatos, narra y moraliza, pero además nos lleva imaginativamente a un momento único en el que algo está naciendo o existe en su estado primigenio, sin alteraciones o desfiguraciones. La Roma clásica dejó su impronta, sin lugar a dudas, en la manera de ser ciudadanos o lo que es lo mismo en la forma de concebir la ciudad, pero ha sido el cristianismo, y sobre todo la doctrina agustiniana de la ciudad de Dios, la fuente en la que ha bebido el mito de la fundación de Zaragoza.[17]

---

16 F. Braudel, *El Mediterráneo. El espacio y la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), p. 196.

17 No es este el momento de abundar en extensas consideraciones acerca del tránsito conceptual desde la ciudad romana a la cristiana. Encuentro que Richard Sennett lo explica muy bien en su libro *La conciencia del ojo*.

Un espacio sagrado,[18] una iglesia dedicada a santa María, junto a un río, el más caudaloso de la Península Ibérica y el que además le da nombre, vinieron a conformar el espacio fundador al que le fue adjudicado un relato mítico, la aparición de la Virgen María al apóstol Santiago. El «pilar» es el eje vertebrador y es inamovible, pues siempre el espacio sagrado del recinto se ha ido construyendo y reconstruyendo a su alrededor, con modificaciones que también afectaron incluso al «santasanctórum», que es la Santa Capilla, cuya fisonomía ha cambiado bastante a lo largo de la historia. Pero el objeto precioso y su ubicación no han sido alterados. Fijémonos en el amplio y profundo campo semántico que el «pilar» o columna[19] ha venido produciendo, insertándolo en narraciones que acontecen en momentos históricos distintos: el milagro de Calanda en el siglo XVII, los Sitios en 1808 o las bombas que no explotaron en la más reciente Guerra Civil de 1936-39. La continuidad y pervivencia que posee un mito tiene en este caso un símbolo muy eficaz en el «pilar» de Zaragoza, algo que ha resultado ser inamovible. El desplazamiento metafórico que se inicia a partir de aquí nos lleva ahora a reconocer atributos que surgen de esta primigenia y trascendental condición de lo que no se mueve y no es sino la tenacidad de quien no se rinde o, como se dice en Aragón, del que no «rebla». La tenacidad —tozudez en su versión más jocosa—, lejos de ser parte fundamental de un supuesto carácter atribuido a los aragoneses, no es otra cosa que una propiedad narrativa que desprende un mito, cuya génesis histórica conocemos bastante bien desde el siglo XIII. Es posible aventurar que antes no existiera nada de esto. Después, y en la elaboración de una «historia» para los Sitios de Zaragoza, esta fue también la clave, la extraordinaria tenacidad que demostraron los zaragozanos podía ser narrada como una defensa del espacio propio, sagrado, constituido dentro de unas murallas que encerraban el valor supremo que tenía un objeto, el «pilar», porque aludía a la fundación mítica de la ciudad por la Virgen María «que vino en carne mortal a Zaragoza».[20]

---

18 Me he ocupado del estudio antropológico de la devoción a la Virgen del Pilar y de otras devociones aragonesas como san Ramón en Barbastro y san Lorenzo en Huesca en el capítulo 5.

19 Sólo cabe recordar el título de la magna exposición que fue dedicada a la devoción a la Virgen del Pilar en 1996: *El Pilar es la columna.*

20 Esta frase forma parte de la letra de la oración del Ángelus que antes transmitía la radio y que todavía hoy suena a diario en los altavoces de la Basílica del Pilar a su hora. Para muchos aragoneses esta melodía y su letra suenan como pasajes inolvidables de su infancia: «Bendita y alabada sea la hora / en que María Santísima / vino en carne mortal a Zaragoza, a Zaragoza».

La conceptualización de la ciudad como un espacio frágil y amenazado forma parte, como ya he señalado antes, del carácter de nuestras ciudades y está en la fundamentación mítica de la propia identidad local, dando origen a conmemoraciones periódicas, como ocurre en Zaragoza cada 12 de octubre con el desfile que protagonizan decenas y decenas de miles de ciudadanos que se visten con sus mejores trajes para llevar a cabo una ofrenda a la Virgen del Pilar. Otras ciudades vienen a hacer algo parecido, renovando cada año su vínculo con el espacio original y primigenio donde se encarna su gran mito de fundación. De nuevo Maurice Aymard nos lo explica bien:

> Del mismo modo las fiestas de los Cirios, *ceri* en Gubbio, o las de los Lirios, *gigli,* en Nola, donde los participantes llevan por las calles de la ciudad esas «máquinas» de madera que pesan varios quintales o varias toneladas, ocultan tras el pretexto religioso del homenaje rendido al santo protector un doble aspecto. Uno deportivo innegable, una prueba física impuesta a los jóvenes. El otro político y cívico: en todos los casos, la fiesta apunta a reconciliar a los barrios a través de una justa cuyo resultado debe renovar el pacto de fundación, y unificar así, de manera simbólica, el espacio siempre frágil y amenazado de la ciudad.[21]

El relato de los Sitios también destaca la defensa de un espacio frágil[22] encerrado en las viejas murallas y dentro de las escasas fortificaciones que poseía Zaragoza, frente a una potente artillería y a la fuerza mortífera de los zapadores del ejército francés, que abrían paso a las tropas minando el subsuelo de la ciudad. El heroísmo que es exaltado sobremanera tiene sus episodios fundamentales en la defensa de lugares estratégicos que impiden la entrada en la ciudad, como la puerta del Carmen, que se ha conservado hasta el día de hoy como testimonio pétreo de una defensa heroica, o el Portillo, donde se levanta una iglesia que acoge los restos de los principa-

---

21 F. Braudel, *op. cit.,* p. 205.

22 Los relatos legendarios, aún más que los hechos históricos, recogen sucesos en los que una fuerza mediadora, casi siempre religiosa, viene a contrarrestar la fragilidad del espacio de una ciudad ante la acometida de una fuerza amenazante. Recordemos al Papa León I saliendo al paso de Atila, caudillo de los hunos, ante los muros de Roma. También la historia de Zaragoza recoge como en el año 542 los francos, dirigidos por Childeberto, asediaron la ciudad y, según el relato de Gregorio de Tours, solo se retiraron tras la entrega de una reliquia, la túnica de san Vicente Mártir, que los defensores exhibían tras las murallas a modo de protección. Dicha reliquia, trasladada a París, dio origen a la iglesia de Saint-Germain-des-Prés.

les héroes de estos Sitios y sobre todo de la más famosa heroína, Agustina Zaragoza, más conocida como Agustina de Aragón, que en este lugar aseguró la defensa del baluarte que impedía el paso de los franceses disparando un cañón. La fuerza que ha tenido el relato de los Sitios viene dada por todo un conjunto de propiedades que se ponen en juego a partir de los que significa una ciudad, Zaragoza en este caso, como espacio mítico

La conmemoración del primer centenario de los Sitios en 1908 tuvo también su espacio y experimentó ciertos avatares que tuvieron que ver con una pugna de tiempos, como ya señalaba antes, y de espacios, como quiero reflejar ahora. La ciudad buscó con la Exposición Hispano-Francesa la producción de un nuevo espacio urbano que fuera fiel reflejo de los nuevos tiempo y la idea de un recinto expositivo que lo diseñara y promoviera fue sin duda la gran aportación de este nuevo espíritu progresista que tanto hizo para que este gran acontecimiento finalmente se celebrara. Sin embargo, esta novedad chocaba con quienes sostenían que el espacio que debía acoger cualquier acontecimiento que conmemorase los Sitios no podía ser otro que la Basílica del Pilar. Los sectores ciudadanos que sostenían esta conmemoración tradicionalista temían que la Exposición Hispano-Francesa distrajese visitantes del Pilar e hicieron todo lo posible para contrarrestar esta amenaza, tal cómo ellos la sentían. Con tal fin, mientras duró la Exposición y gracias al Marqués de Comillas, gran naviero y financiero español muy vinculado a las obras de la Iglesia católica, se colocaron dos grandes focos procedentes de los trasatlánticos de su flota naviera para que iluminaran profusamente el templo y atrajesen a los visitantes hacia él. No deja de ser curiosa esta circunstancia y resulta ser muy ilustrativa acerca de las representaciones espaciales que manejaban los zaragozanos de comienzos del siglo XX a la hora de ubicar espacialmente las historias que querían contar a quienes les iban a visitar en una fechas tan importantes. Esta exposición concluyó en diciembre de 1908 y el recinto en el que se había celebrado se fue convirtiendo con el paso de los años en el barrio más distinguido de la ciudad, donde fueron a vivir buena parte de quienes protagonizaron la contestación tradicionalista a la Exposición de 1908 y también de quienes la promovieron, pues al fin y al cabo todos ellos conformaban las clases dirigentes de la ciudad.

Desde el punto de vista urbano, al final de siglo XX Zaragoza estaba experimentado una gran expansión en la margen izquierda del río Ebro.

Nuevos barrios se estaban poblando masivamente, se instalaban grandes superficies comerciales y todo tipo de servicios. También se fueron construyendo nuevos puentes que permitían comunicar las dos márgenes, pues la izquierda ya estaba ocupada por más de 100 000 nuevos habitantes. Esta expansión al otro lado del río supuso que este pasó de ser el límite de la ciudad por el norte, ya que históricamente un único barrio llamado «Rabal» se encontraba en dicha margen, a convertirse en el eje que atravesaba una ciudad que crecía cada vez más en sus dos riberas. En estas circunstancias la ciudad, y sobre todo sus fuerzas vivas, pusieron sus ojos en el río y empezaron a lamentar el estado en el que se encontraba. Una frase vino a convertirse en el cliché siempre reiterado cuando alguien, fuera un político local o el dirigente de una asociación ciudadana, declaraba solemnemente que la «ciudad vivía de espaldas al río». El Ebro, además de sus periódicas crecidas o de sus intensos estiajes, cobró protagonismo en una nueva representación colectiva del espacio urbano de Zaragoza que se había ensanchado considerablemente. Esta nueva conciencia, que no dejaba de tener su buena dosis de propaganda, lanzaba una mirada al río y veía sus aguas sucias, sus riberas convertidas a veces en basureros y echaba de menos las riberas apacibles para pasear, los buenos lugares donde pescar en aguas más limpias y los paseos en barca. Digamos que este contraste empezó a ser visible en el imaginario ciudadano y los políticos locales comenzaron a usarlo para vender una nueva ciudad que pudiera disfrutar de su río. Comenzaron a realizarse algunas obras y se desarrolló un denominado Plan de Riberas para cambiar la fisonomía del río. Finalmente, y con ocasión de la Exposición de 2008, se ha acometido la construcción de un azud aguas abajo de la ciudad para elevar el nivel del agua y mantener una lámina estable que haga posible la navegación de pequeñas embarcaciones en el tramo urbano del río, justo hasta el llamado meandro de Ranillas donde se está levantando dicha exposición.

Por otra parte, el cambio de siglo, tanto en Aragón como en España, ha supuesto la reactualización de la política del agua que de nuevo ha cobrado un gran protagonismo. Especialmente, a partir de la propuesta llevada a cabo en el año 2000 por el gobierno central, dirigido entonces por José María Aznar, de un Plan Hidrológico Nacional que contemplaba la realización de un gran trasvase de las aguas del Ebro para suministrar 1050 hectómetros cúbicos anuales a la costa mediterránea desde Cataluña hasta Almería, la opinión pública aragonesa reacciona intensamente en contra de este magno proyecto y es movilizada por sus gobernantes auto-

nómicos, que no dudan en usar las viejas banderas de los agravios y el socorrido irredentismo. La historia ya tradicional de la sed de Aragón que tanta importancia había tenido en el discurso regeneracionista de Costa, volvió de nuevo a la palestra y dio alas a una clase política gobernante que gracias a ella se afianzó en el poder. El discurso regeneracionista tradicional, mezclado a pesar de evidentes contradicciones con algunos conceptos nuevos y algo confusos como la «nueva cultura de agua» o el «desarrollo sostenible», vino a favorecer la invención de una nueva «historia» o relato.

Las nuevas realidades del urbanismo zaragozano condujeron a un lugar, el meandro de Ranillas, óptimo por sus características morfológicas, su ubicación y sus grandes posibilidades de futuro. Después fueron el espacio y las circunstancias del momento histórico que estamos viviendo las que llamaron a la puerta de una nueva «historia» centrada en el «agua» y el «desarrollo sostenible». Con esto quiero sugerir un esquema a través del cual se ha venido produciendo la Exposición Internacional de Zaragoza. En el principio existe el mito y después un acontecimiento, los Sitios de Zaragoza, que lo potencia y actualiza. Después surge la conmemoración que viene de algún modo forzaba por el mito. El tiempo y el espacio derivan de la conmemoración y son los que contribuyen a producir una «historia» o relato que promueve la celebración de una exposición capaz a su vez de crear nuevos espacios y tiempos que se incorporaran al devenir de la ciudad. Al final se encadenan las conmemoraciones, los tiempos y los espacios, las historias y las exposiciones, para producir y reproducir la ciudad, pues es de esto, al final, de lo que se trata. Hasta ahora es el mito lo que permanece, pues le da estabilidad a una entidad, la ciudad, que está dotada por su propia naturaleza de una capacidad dinámica para cambiar, expansionarse y reconstruirse.

Coda

La inmediatez de los acontecimientos, considerando que la Exposición Internacional de 2008 todavía no se ha inaugurado cuando escribo estas líneas, me ha obligado a dejar parado mi propio relato: quedan en él hilos abiertos que lógicamente solo podrán cerrarse en el futuro. Sin embargo, algo que ha sucedido en las últimas semanas de agosto de 2007 y que promete continuar en los meses venideros me obliga a retomar alguno de los argumentos previos. La necesidad de llevar a cabo el dragado del río Ebro

para que puedan navegar las embarcaciones que transportarán visitantes hasta la Exposición ha provocado una fuerte polémica en Zaragoza enfrentando a los distintos partidos políticos que forman parte del ayuntamiento y a distintas asociaciones ciudadanas y movimientos sociales que se oponen frontalmente a estas obras. Algo que parecía asegurado, el consenso político y ciudadano ante la exposición, podría romperse. Creo que vale la pena analizar los términos de esta confrontación, pues, a mi modo de ver, son relevantes y significativos. En agosto de 2007 se anunció el comienzo urgente de unas obras que no parecían haber sido previstas en un principio —no al menos con esta magnitud— y que iban a rebajar la solera en uno de los ojos del puente de Piedra, el puente histórico que cruza el Ebro, que fue construido en el siglo XV y que ha sido reconstruido en muchas ocasiones. Estas obras se justificaban por el paso de las embarcaciones que funcionarán a partir de la celebración de la Exposición Internacional y para las que actualmente no se dispone de calado suficiente. Ya antes, cuando el proyecto para la construcción de un azud en el río Ebro se dio a conocer por primera vez, algunas asociaciones ciudadanas manifestaron su preocupación por los efectos que el embalse creado podría producir en la capa freática de tal modo que esta pudiera llegar a inundar sótanos y garajes. Posteriormente se añadieron otras críticas, de naturaleza conservacionista, pues aludían a la alteración que se producirían en el río, y en este caso en un río de carácter aluvial, al embalsar sus aguas en el tramo que discurre junto a Zaragoza. Estas críticas no llegaron a alterar el consenso alcanzado sobre la Expo hasta que la obra que se proponía realizar debía intervenir en un monumento histórico relevante, el puente de Piedra. Fue a partir de entonces cuando la aparición de la crítica procedente del asociacionismo en defensa del patrimonio[23] histórico cambió en cierta manera las cosas, revalorizando las anteriores críticas. Ahora se está configurado un frente opositor que aglutina a grupos ecologistas, asociaciones de defensa del patrimonio histórico y a los promotores[24] de la «nueva cultura del agua», junto con los partidos políticos que ejercen la oposición en el ayuntamiento. Algunos extienden su crítica al dragado del río y a la construcción del azud y por

23 En este caso se trata de APUDEPA, una asociación muy activa en la defensa de monumentos, vestigios, restos o cualquier otro elemento material que represente al pasado.

24 Se trata de la Fundación Nueva Cultura del Agua, que, sin posicionarse contra la Expo, sí ha expresado puntos de vista críticos frente a algunas actuaciones como la construcción del azud y de un canal de aguas bravas para la práctica del piragüismo.

supuesto a las obras en el propio puente del siglo XV. Otros solo lo hacen en relación a este último hecho.

Estos acontecimientos, que he tenido forzosamente que resumir, dejan traslucir, tras los proyectos y las obras por un lado y las acciones de protesta por otro, discursos e imaginarios. No son muy distintos a los que ya analizara José Ángel Bergua con ocasión del gran debate sobre política hidráulica que tuvo lugar entre 1995 y 2004 en un trabajo que tituló «Discursos y voces en el conflicto del agua», donde escribía:

> El discurso «economicista», que otorga al agua un valor de cambio económico, es el dominante pero es utilizado de modos diferentes por la Administración Central, los territorios con agua y los territorios sin agua. Lo mismo sucede con el «biologicista», que otorga un valor de cambio ecológico al agua que es muy explotado, además de por el movimiento ecologista, por las zonas de servidumbre para criticar las políticas trasvasistas.[25]

En mi opinión planea sobre todo esto uno de los mitos de nuestro tiempo y es aquel que induce a actuar en contra de cualquier alteración o intervención en la naturaleza que contradiga su estado «original»», estado que por otra parte desconocemos ya que no forma parte del mundo que vivimos, sino que ha venido a ser construido por la ciencia. La ciencia informa mitos como este acerca de una naturaleza original, prístina y sin alteraciones o con las mínimas alteraciones humanas. El relato que de aquí se infiere nos conduce a una «tierra prometida» hecha de naturaleza en estado puro y donde los seres humanos no dejaríamos de ser unos intrusos. Bergua se refiere a ciertos imaginarios que servirían de inspiración a estos discursos. El imaginario «biocentrista», según Bergua, «promueve la puesta en el centro de una naturaleza, loada también desde los orígenes de la modernidad, pero en este caso por románticos alejados del espíritu interventivo y racionalizador moderno».[26]

Pero también tendríamos el imaginario «antropocentrista», «que parte de la presunción de que el hombre y su sociedad son el centro del universo. Permite legitimar la explotación económica de los recursos naturales pero también la explicación científica de sus procesos o estados».[27]

---

25 G. Mairal Buil y J. A. Bergua, *De Joaquín Costa al pacto del agua. Los aragoneses y el agua* (Zaragoza: Egido Editorial, 2000), p. 126.
26 Ib., p. 127.
27 Ib., p. 126.

Veamos como en Zaragoza y en torno al Ebro se despliega todo un argumentario que viene cargado de valores, símbolos y creencias. El agua de la cuenca del Ebro ha sido motor de desarrollo gracias a su uso en la expansión de los regadíos, en la producción hidroeléctrica, en el abastecimiento urbano y en el consumo de las industrias. El progreso de Aragón, se nos dirá, se ha basado en la disponibilidad de agua y así debe seguir siendo. Este era el sentido más profundo del lema que congregó a una multitud de aragoneses en las calles de Zaragoza para protestar contra el proyecto de trasvase del Ebro: «Aragón, agua y futuro». La Expo 2008 se dedicará al agua, a los ríos y ciudades y a su desarrollo sostenible y de algún modo viene a expresar el sentimiento de haber ganado una batalla tras la derogación por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero de la Ley del Plan Hidrológico Nacional y del trasvase del Ebro que formaba parte de ella. La Expo 2008 se aprueba en 2004, unos pocos meses después de esta derogación. Por esta razón, la «historia» que va a contar la Expo habrá de ser positiva, y, si bien se nutre en sus raíces narrativas del populismo regeneracionista de las elites aragonesas que tanto han recurrido al victimismo, ahora viene a manejar un nuevo imaginario que alude a la sostenibilidad, un concepto poco comprometedor, al desarrollo humano, una inobjetable expresión de buenos sentimientos, o al uso lúdico y recreativo de las aguas. Es bien cierto que las «historias» que acompañan a las grandes conmemoraciones como son las exposiciones internacionales suelen ser bastante *naïves* y vienen repletas de buenas intenciones. Ahora bien, esto no deja de contrastar con un relato previo cargado de agravios e injusticias. La Expo ha supuesto un «giro argumental»[28] ya que de alguna manera los que siempre fueron «economicistas» y «antropocéntricos» aparentemente se han pasado al campo de los «biologicistas» y «biocéntricos».

---

28 En la obra citada, Bergua y yo mismo usamos el concepto de «giro argumental» para reflejar como los afectados por la futura construcción del pantano de Campo, entre 1976 y 1986, se desplazaron desde el mundo afectivo de sus razones para oponerse a este pantano, al mundo racionalizado de sus oponentes, sobre todo la Administración, que era técnico, jurídico y económico. Este «giro argumental», que se llevó a cabo por razones de táctica opositora, supuso el desplazamiento desde el «culturalismo» al «economicismo». Ellos pensaron entonces que para ganar debían luchar en el terreno del oponente y elaboraron todo un discurso técnico de oposición a este pantano. Mi sugerencia consiste en ver también aquí, por razones de oportunidad, un cierto desplazamiento narrativo desde el «antropocentrismo» al «biocentrismo», que ahora protagonizan las instituciones implicadas en la realización de la Exposición Internacional de 2008.

La aprobación de la Expo 2008 dejó algunos rastros de descontento y crítica, que, siendo poco numerosos, no alcanzaban gran eco ante un despliegue tan enorme de grandes obras e ideas. Todo quedó dentro de pequeñas minorías a las que los acontecimientos y la habilidad de los gobernantes para manejar el agua de una forma propagandística había descolocado. Pero esta situación ha cambiado en alguna medida tras las obras para el dragado del río Ebro. Creo que este cambio obedece especialmente a la capacidad de estas obras para intervenir narrativamente en la misma «historia», que ha activado la Expo 2008, pero en un sentido que seguramente las propias autoridades locales no preveían. La protección del patrimonio es una de la «religiones» de nuestro tiempo en los países prósperos y que disponen de recursos para su sostenimiento. Esta política prescribe con rotundidad la prohibición de alterar los monumentos del pasado. Hoy es un grave «pecado» modificar aquello que los expertos han identificado y catalogado como patrimonio. De ahí que al intentar poner en «valor», turístico y recreativo en este caso el río Ebro, lo que se consigue es que algunos grupos activen el relato de la destrucción intencionada del patrimonio, el puente de Piedra, porque se va a rebajar en un tramo su solera. El «giro argumental» ya no parece tal giro y ahora el ayuntamiento de Zaragoza, que está realizando estas obras, aparece en este relato con una imagen «economicista» y «antropocéntrica», de acuerdo con la cual lo que verdaderamente importa es explotar económicamente el río. Sucede lo mismo con el dragado, pues para que puedan navegar las embarcaciones, que van a ser al final de mayor calado que las inicialmente previstas, es preciso llevar a cabo en el río un dragado de grandes proporciones. Esta obra alterará aún más el estado natural del Ebro, ya de por sí muy modificado, lo que constituye una grave consecuencia. También el azud, que se está construyendo aguas abajo del puente de Piedra, entra a formar parte de este relato crítico, ya que el embalse, que elevará el nivel de las aguas a su paso por Zaragoza, vendrá, además de otros problemas, a cambiar la fisonomía del río y su régimen aluvial. Todos estos hechos pueden ser discutidos técnicamente, desde un punto de vista medioambiental, con criterios económicos de coste y beneficio o incluso desde un punto de vista estético, pero en mi opinión lo que predomina en este relato que ha emergido ahora es la idea de la «desnaturalización» del río, es decir que el río dejará aún más de ser lo que debiera ser de acuerdo a su estado «natural». El problema es que no sabemos bien cuál es su estado «natural», ya que tras siglos de intervenciones en su cauce, riberas y régimen, es un producto de las actividades humanas. El río

«natural» no deja de ser una teoría científica en el caso del Ebro, pues nunca hemos podido ver cómo pudo haber sido antes de que los seres humanos se instalaran en sus riberas. Por esta razón podría hablarse de un relato mítico acerca del Ebro que se configura a partir de uno de los mitos de nuestra época y que está en la base del relato conservacionista, el retorno a una pureza original de la naturaleza que definen los expertos. Sucede en el ámbito del conservacionismo patrimonial y en el del biológico.

He recurrido a unos acontecimientos bien recientes para llevar a cabo un análisis de urgencia, algo que puede resultar —lo admito— temerario, pero me parecía necesario avanzar una comparación que a mí me resulta muy sugerente. En 1908 hubo en Zaragoza, como ya he recogido anteriormente, una cierta confrontación entre quienes apoyaban una Exposición Hispano-Francesa dedicada a la industria, al progreso y a la reconciliación con los en otro tiempo «enemigos de la patria» y quienes mantenían a ultranza el relato canónico del heroísmo, sacrificio, patriotismo y devoción a la Virgen del Pilar. Cierto es que los valores relacionados con la religión y el patriotismo dominaban esta última «historia» en tanto que otros valores identificables con ciertos ideales de la modernidad como el progreso, la aplicación de la ciencia y el desarrollo de las relaciones comerciales entre las naciones junto con la reconciliación con el país vecino dominaban la primera. Creo que ha surgido de nuevo una divergencia, saludable por otra parte, entre quienes al componer de nuevo sus «historias» usan valores y referencias que pretenden representar a una modernidad avanzada que ofrece su tecnología, economía globalizada, arquitectura vanguardista o nuevo diseño urbano alrededor del agua y por otra quienes también en referencia al agua recurren a un mito cada vez más en vigor en nuestro mundo, como es el retorno a la pureza y al origen de la naturaleza y de la historia. Lógicamente, entre estos polos hay terrenos intermedios e incluso un lugar de encuentro para la confusión como es el caso del uso por todos del término «sostenibilidad», tan en boga en los últimos años y que a fuer de gastado ya no se sabe muy bien lo que significa. Al final, aplicando una perspectiva histórico-cultural, podríamos decir que también Zaragoza, con el transcurso del tiempo y tras haber experimentado grandes cambios en su tejido urbano y social, ha incorporado nuevas «historias» que ya no son solo de ámbito local, lo cual le da a Zaragoza un cosmopolitismo que no tenía en otras épocas. Esperemos que la celebración de la Exposición Internacional del 2008 contribuya a asentar este nuevo cosmopolitismo.

CAPÍTULO 7
UNA VERSIÓN AUTORIZADA DEL PASADO: EL PATRIMONIO

El término patrimonio no es propiamente antropológico. Su origen y posterior desarrollo se deben encontrar en otros ámbitos. Sin embargo, el interés de la Antropología Social por el patrimonio no ha dejado de crecer en los últimos tiempos. Contribuye a ello, sin duda, el hecho de que cada vez haya más fondos públicos disponibles para investigar y actuar sobre el patrimonio, y lógicamente nuestra disciplina, igual que otras, no es ajena a esta circunstancia. Por otra parte también es cierto que la propia sociedad está adquiriendo un renovado interés hacia el patrimonio y que a la par las instituciones se están implicando cada vez más en esta actividad. No dejan de crecer y proliferar los encuentros y congresos antropológicos dedicados al patrimonio, al tiempo que se crean nuevas enseñanzas orientadas hacia su estudio y gestión. En estas circunstancias tiene sentido plantearse el patrimonio como un concepto antropológico.

La Antropología Social ha actuado sobre el patrimonio y para ello ha utilizado un amplio repertorio de conocimientos, información, datos y metodologías. Esta actividad se plasma en el hecho de que el antropólogo, igual que otros profesionales, es llamado para determinar qué es patrimonio. Sin embargo y además de esto, es relevante para el antropólogo preguntarse qué es el patrimonio y averiguar también si es una propiedad de la cultura. Estas me parecen algunas de las cuestiones relevantes para pensar el patrimonio como concepto antropológico.

La noción de patrimonio tiene sus antecedentes históricos en el coleccionismo de obras de arte y un momento histórico relevante es el Renacimiento. Entonces, por primera vez, se reúnen objetos a los que se confiere la capacidad de evocar el pasado. Esto es posible porque hay ya conciencia histórica, es decir conocimientos suficientes del pasado como para atribuir historicidad a determinados objetos. Esta condición determinará su autenticidad, pero dicha autenticidad vendrá garantizada por expertos, gentes letradas y eruditos que se mueven en relación a nuevos conocimientos que se están gestando en ámbitos como la historia, la filosofía, el arte o la arquitectura. Esto significa, sin lugar a dudas, que el patrimonio, aunque se trate ahora de sus antecedentes, es en su gestación y desde el principio una idea culta. La Italia renacentista, con su descubrimiento de la antigüedad clásica gracias a los numerosos objetos histórico-artísticos que son recuperados y que pasan a engrosar las colecciones de papas, monarcas y nobles, es el ejemplo más pertinente. Aquí nos encontramos ya con rasgos muy significativos para definir el patrimonio. En primer lugar, se trata de una evocación del pasado y su materia prima no es otra que el tiempo. Esto ya nos permite realizar una primera acotación teórica para resaltar que el patrimonio es en todo caso una versión del pasado. En segundo lugar nos encontramos con el hecho de que estos objetos, que pasan a engrosar estas grandes colecciones, son autentificados por expertos, lo cual significa añadirle otra característica fundamental a la definición anterior, ya que ahora habrá que decir que el patrimonio es una versión autorizada o con autoridad del pasado, y es este rasgo el que lo singulariza frente a otras versiones del pasado, como la memoria colectiva o la tradición. Desde estos antecedentes hasta el presente, el desarrollo del fenómeno patrimonial siempre ha seguido estos principios y mi interés va a consistir en mostrarlo.

El coleccionismo en aquel entonces ya tenía la pretensión de atesorar y también solía ir acompañado de la voluntad, más o menos realizable, de hacer que todo lo reunido perdurase. Esto no siempre resultó posible y son muchas las grandes colecciones de las que nos ha quedado testimonio histórico que se desperdigaron con el paso del tiempo. Sin embargo, es seguro que la voluntad de quienes las crearon o acrecentaron era que perduraran para siempre. Además las colecciones eran sentidas siempre como una pertenencia que seguramente llenaba de orgullo a quienes las poseían y por esta misma razón resultaba frecuente que el propietario disfrutara mos-

trándolas a todos aquellos a quienes deseaba impresionar o deslumbrar. El coleccionismo incorporaba la intención de que lo atesorado durara para siempre y esta es un condición inexcusable para todo aquello que se patrimonializa. Además, el patrimonio, y de aquí deriva el propio término, consagra una posesión irrenunciable. Finalmente, el patrimonio tiene su razón de ser en la exhibición y existe para ser mostrado, aunque obviamente en función de muy diversas circunstancias. Con esta suma de atributos, presentes en el coleccionismo desde por lo menos el Renacimiento, ya podemos aproximarnos bastante a la noción moderna de patrimonio

He querido reflejar el hecho de que la patrimonialización de la cultura es un fenómeno que ya existía hace tiempo, casi con las mismas características que ahora, aunque no obviamente con una configuración semejante, ya que han pasado y cambiado muchas cosas desde el Renacimiento. En cualquier caso quiero resaltar que este fenómeno es «moderno» en la medida en que fue posible a partir del momento en que una mirada culta, formada en la lectura y la escritura e incipientemente científica, comenzó a ser proyectada hacia el pasado. Los rasgos fundamentales de la patrimonialización, que ya se encontraban en el coleccionismo renacentista, continúan siendo fundamentales para entender hoy este fenómeno y se resumen en ser una versión del pasado con autoridad, perdurabilidad, pertenencia patrimonial y exhibición. Es preciso señalar que, más allá de estos caracteres, hizo falta que entrara en juego una nueva condición para que el coleccionismo se transformara en lo que hoy llamamos patrimonio.

El coleccionismo fue a partir del Renacimiento una actividad que solo estaba al alcance de los grandes, fueran estos monarcas, nobles de gran alcurnia, altos dignatarios eclesiásticos e incluso papas. El común de los mortales no tenía acceso a la adquisición de estos bienes y ni tan siquiera a su contemplación. Solo después pudieron otros adoptar esta misma inclinación y fueron los burgueses en Holanda o en las Islas Británicas quienes, enriquecidos por el comercio, pudieron acceder a la posesión de obras artísticas. Ellos también encontraron a sus propios pintores, como Rembrandt, para que los representaran en su mundo. Otros artistas, que también crearon escuela, se dieron a representar las ensoñaciones idealizadas de estos burgueses, pero a diferencia de los pintores que servían a los grandes señores y que habían representado en la mitología clásica un mundo idealizado a imagen y semejanza de sus señores, recrearon paisajes

donde la naturaleza, la vida cotidiana o el mar navegado por grandes veleros constituían el tema central. Con estas imágenes los burgueses enriquecidos decoraban sus casas a la manera de los aristócratas. En estas circunstancias, la posesión de objetos artísticos y el coleccionismo se amplió a nuevas clases sociales.

La Revolución francesa supuso un giro espectacular que condujo finalmente a lo que hoy llamamos patrimonio. El concepto básico de la soberanía popular incluyó también a aquellos objetos o bienes histórico-artísticos que pasaron a ser en su sentido más pleno patrimoniales o, lo que es lo mismo, patrimonio del pueblo. Solo la nación, entendida como la expresión política de la soberanía popular, podía legítimamente poseer y atesorar aquellos bienes que tenían autoridad para evocar un pasado que ahora pertenecía a todos los ciudadanos. Paradójicamente, el vendaval revolucionario supuso la destrucción de un buen número de bienes y objetos histórico-artísticos, cuya existencia y significado desataron las iras de muchos revolucionarios, pues era el signo más visible de la monarquía, la Iglesia y la aristocracia. Cómo no destacar entre estas pérdidas la abadía de Cluny, centro fundamental en la propagación de la cultura europea durante la Edad Media. Hay una alusión puntual de Haskell a esta paradoja que aclara bien, creo yo, su significado:

> Los años de ausencia de Chateaubriand habían coincidido con la campaña más sistemática jamás emprendida por ningún país de la Europa moderna para acabar con su pasado, para prescindir de los nombres de sus provincias y calles, del calendario que utilizaban y (por supuesto) de muchos de sus principales monumentos. Pero, de manera paradójica, precisamente esta destrucción implacable, y la reacción que provocó, dieron a las artes una dimensión histórica (y en consecuencia ideológica) que hasta entonces faltaba o, cuando menos, se daba por sabida.[1]

La patrimonialización de la historia y del arte fue así la consecuencia de la extensión del principio de la soberanía popular a las representaciones del pasado en forma de objetos monumentales y artísticos. Sobre esta base se creó una nueva ideología histórico-artística, a la que se refiere Haskell, que se plasmó entonces mediante la creación en 1795 del Museo de los

1 F. Haskell, *La Historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado* (Madrid: Alianza Editorial, 1994), p. 224.

Monumentos Franceses, y este podría ser el primer ejemplo histórico de la constitución de un patrimonio en su sentido moderno, sentido que incluye de forma primordial el principio de la soberanía popular. Los objetos histórico-artísticos con capacidad para evocar el pasado fueron a partir de entonces patrimonio de la nación. No es de extrañar entonces que este Museo de los Monumentos Franceses fuera clausurado al tiempo que en Francia se instalaba de nuevo el Antiguo Régimen en 1816. En España es con ocasión de la implantación de la Primera República en 1869 cuando se inicia una campaña mediante la cual diversos comisarios recorren el país con la orden de incautarse de aquello objetos que pudieran constituir o ampliar los fondos de futuros museos nacionales. En Aragón, por ejemplo, Paulino Savirón, comisionado del Gobierno republicano, incauta diversos bienes histórico-artísticos, como la Biblia románica de la catedral de Huesca del siglo XII, hoy en el Museo Arqueológico Nacional y el *Santo Domingo* de Bartolomé Bermejo, antaño en la iglesia de santo Domingo de Daroca y hoy en el Museo del Prado. Los proyectos museístico-patrimoniales de la Primera República se vieron frustrados, pero estas obras ya nunca volvieron a su lugar de origen.

El concepto de patrimonio evolucionó al ritmo de la modernidad. A partir de un canon clásico definido sobre todo por la historia y el arte, los límites del patrimonio se fueron ampliando más y más como consecuencia de aquellas nuevas ideas que la propia modernidad iba incorporando. Ciertamente, la forma primordial adoptada por el patrimonio fue el museo, pero no todos los museos eran patrimoniales. La modernidad también creo museos concebidos mediante el patrón de la ciencia como los museos de Historia Natural, de las Ciencias, los Antropológicos o también los Jardines Botánicos. Estos museos no eran concebidos para exhibir una versión autorizada del pasado de una colectividad, sino que pretendían mostrar el estado y la evolución del conocimiento humano en sus múltiples facetas. Poseían una pretensión más universalizadora que particularizadora. Aludían antes a la humanidad que a la nación.

El romanticismo influyó decisivamente en varias direcciones. En primer lugar activó de un modo extraordinario el interés por el mundo medieval y por la conservación de sus múltiples testimonios histórico-artísticos que aún se conservaban en Europa. La protección, conservación y exhibición de catedrales, iglesias, monasterios, castillos, murallas, pala-

cios, conjuntos urbanos, pinturas, muebles, manuscritos, etcétera dio lugar finalmente a lo que hoy constituye la parte más sustancial del patrimonio histórico-artístico europeo. Es cierto que en España, por ejemplo, y en esta misma época, las leyes desamortizadoras contribuyeron decisivamente a la ruina y el abandono de la mayor parte de los monasterios medievales. Sin embargo, al mismo tiempo se daban los primeros pasos para su restauración y conservación, bajo una nueva mirada que ya no los contemplaba como los detentadores de una parte importantísima de la propiedad rústica y urbana del país, sino como edificios con gran valor histórico-artístico y en los que se había desarrollado una gran actividad cultural. Poco tiempo después y gracias a la nueva legislación patrimonial, muchos de ellos serían declarados monumentos nacionales.

El romanticismo, en segundo lugar, reclamaba una nueva atención hacia las tradiciones populares y entre ellas hacia el folclore, la artesanía, la música y la literatura popular, la vestimenta, la dialectología, la mitología, la arquitectura, etcétera, y lo hizo dentro de ámbitos culturales a los que se atribuía una cierta unidad: germanismo, celtismo, eslavismo y romanismo, entre otros. Todo este movimiento venía a ser expresión de un movimiento político emergente, el nacionalismo. De este modo los límites del patrimonio irán progresivamente abarcando al terreno de las tradiciones populares y hallarán su forma en los museos de artes y tradiciones populares, en los museos etnográficos y etnológicos o en los pueblos-museo. En épocas más recientes el concepto, más específico, de patrimonio etnográfico ha sido el elegido para caracterizar a esta diversidad de fenómenos patrimoniales. En España esta nueva dimensión etnográfica del patrimonio ha adquirido rango legal al haberse introducido en la mayor parte de las legislaciones patrimoniales promulgadas sobre todo por las comunidades autónomas.

La patrimonialización de la naturaleza es otra dimensión fundamental y tiene sus primeros antecedentes en la creación de los parques nacionales, el primero de ellos, el de Yellowstone en Estados Unidos, fue declarado como tal en 1872. En España fueron los parques nacionales de Covadonga y Ordesa los que primero vieron la luz en 1918. De todas formas, y tras estos antecedentes, impulsados sobre todo por el carácter excepcional de los parajes protegidos, debemos atribuir a la conciencia ecológica y a la extensión de los principios conservacionistas, a partir sobre

todo de los años sesenta, el impulso fundamental que ha movido a la patrimonialización de la naturaleza. Recientemente y bajo la influencia de una perspectiva que reclama atención hacia la interrelación de la naturaleza y la cultura, ha dado lugar a otras formas de conservación y exhibición del patrimonio como son los parques culturales o los ecomuseos.

El postindustrialismo, surgido del extraordinario desarrollo económico que experimentaron los países industrializados después de la Segunda Guerra Mundial, determinó el nacimiento de nuevas perspectivas históricas, ya que la industria, antaño considerada como un indicador fundamental de contemporaneidad y futuro, pasó a ser también historia, algo que testimoniaba el pasado. La crisis industrial y el desmantelamiento de viejas industrias que habían quedado obsoletas forzaron una nueva mirada para la cual la «arqueología industrial» constituía una actividad necesaria y lógica. La conservación y exhibición de viejas instalaciones industriales, la decisión de impedir el derribo de antiguas chimeneas, viejas estaciones de ferrocarril o el mantenimiento de antiguas minas para ser visitadas, constituyen, junto con otros, ejemplos apropiados para caracterizar un ámbito relativamente reciente de creación patrimonial.

He pretendido, con este breve recorrido histórico, dar forma inicial a una conceptualización del patrimonio y por otra parte destacar la variedad de ámbitos en relación a los cuáles se ha constituido. Esta primera conceptualización del patrimonio como versión autorizada del pasado de una colectividad que adquiere un conjunto de propiedades como son su durabilidad, ser una posesión irrenunciable y la necesidad de su exhibición permite integrar de un modo coherente formas de patrimonio tan diversas. Por otra parte, el desarrollo de la idea patrimonial y su puesta en práctica han dado lugar a un continuo ensanchamiento de sus límites y probablemente esto mismo seguirá sucediendo en el futuro. En estas circunstancias vale la pena preguntarse: ¿Qué papel puede jugar la Antropología Social en relación a un patrimonio concebido con tanta extensión?

La Antropología Social se ha volcado especialmente en la configuración de un área del patrimonio que fuera netamente antropológica. Hasta ahora dicha área ha sido aquella constituida, sobre todo, alrededor de las tradiciones populares y la cultura material. Finalmente se ha centrado en el llamado «patrimonio etnográfico», término científicamente muy problemático y quizás anticuado, pero que posee una enorme fuerza en la prácti-

ca al haber sido sancionado legalmente en muchas de las leyes de patrimonio que hoy están vigentes en España. También es cierto que otros antropólogos han desbordado esta noción, tan convencional, extendiendo sus investigaciones y acciones sobre el patrimonio a áreas como la ecología cultural. En estas circunstancias y en lugar de delimitar una porción del patrimonio, cabría plantearse el patrimonio como concepto antropológico y ver qué puede decir la Antropología Social sobre él.

Creo que deberíamos preguntarnos si el patrimonio es una propiedad de la cultura o si la sociedad, en el ejercicio de su creatividad cultural, patrimonializa. Así mi hipótesis inicial sería que el patrimonio es una forma de construir el tiempo, igual que la memoria colectiva o la tradición, pero que tendría algunas características que lo diferenciarían de estas.

Me parece oportuno considerar el término «patrimonializar» ya que expresa el proceso mediante el cual «algo» es convertido en patrimonio. Es evidente que el patrimonio no existe a partir de una propiedad inherente, sino que es en un determinado contexto cuando algo se convierte en patrimonio. A partir de aquí importa mucho conocer bien el contexto de dicha patrimonialización y constatar qué propiedades nuevas ha adquirido ese «algo» a partir del momento en que se ha transformado en patrimonio. También habremos de considerar la efectividad de la patrimonialización, su virtualidad.

El término patrimonio activa un amplio campo semántico que alude primordialmente a tres propiedades: apropiación, transmisión y permanencia. En castellano, al igual que en otras lenguas románicas, hemos enfatizado la propiedad de la apropiación a la hora de elegir la palabra «patrimonio». En los países de habla inglesa se ha enfatizado, sin embargo, la propiedad de la transmisión, al emplear el término *heritage* ("herencia" o "legado"). Sin embargo en el uso habitual de ambos términos se incluyen todos los sentidos.

La memoria colectiva o la tradición son versiones del tiempo construido desde la cultura. Ciertamente, en ellas podemos encontrar algunas de las propiedades a las que antes aludía, como, por ejemplo, la apropiación y la transmisión; sin embargo, la propiedad de la permanencia es en ellas bastante débil. La memoria colectiva es una reconstrucción del tiempo seleccionando partes de lo ya vivido y por esta misma razón se funda-

menta en experiencias compartidas. Su apropiación proviene sobre todo de las generaciones, de ahí que no traspase los límites de dichas generaciones y se difumine al extinguirse estas. No obstante puede existir el diálogo intergeneracional, de modo que unas generaciones les traspasan a otras su memoria colectiva, a través de una multiplicidad de formas de transmisión oral, escrita o visual. El diálogo intergeneracional puede crear líneas de transmisión duraderas que contribuyen de generación en generación a constituir una tradición. Así pues, la tradición adquiere una mayor durabilidad que la memoria colectiva. Sin embargo, también las tradiciones poseen límites temporales, puesto que se olvidan o se bloquean. El patrimonio se caracteriza ante todo por el hecho de que, poseyendo las anteriores propiedades, añade una tercera, la permanencia. Todo aquello que se patrimonializa pasa a ser considerado irrenunciable, permanente o incluso, apelando a cierta retórica, «eterno». En términos políticos o jurídicos resultaría muy difícil admitir la pérdida o desaparición de algo legalmente sancionado o socialmente valorado como patrimonio. Son abundantes los ejemplos del salvamento de bienes patrimoniales con motivo de la construcción de grandes presas y el caso de Asuán y los templos de Abu Simbel es quizás el más notorio. Incluso en algunos ocasiones grandes obras se han desestimado ante la desaparición ineludible de bienes patrimoniales como consecuencia de su construcción. Un ejemplo reciente sería el de los grabados prehistóricos de Foz Côa[2] en Portugal, descubiertos en 1994 y cuya preservación impidió la realización de una gran presa en un afluente del río Duero. En definitiva, lo que deseo destacar especialmente es esta propiedad, la permanencia o el «para siempre», ya que es la que le otorga al patrimonio su singularidad como expresión de creatividad cultural.

Hay un continuo que engancha la memoria colectiva a la tradición y al patrimonio, todas ellas versiones del pasado, pues las tradiciones se construyen a partir de la transmisión de memorias colectivas y lo que generalmente se patrimonializa son tradiciones. La cuestión fundamental a partir de ahora no es otra sino entender qué es lo que hace posible la patrimonialización.

---

2 V. M. Oliveira Jorge (coord.), *1.º Congresso de Arqueologia Peninsular* (Oporto: Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología, Dossier Côa, 1995), pp. 313-867.

El patrimonio como construcción cultural del tiempo ha de afrontar el reto de la caducidad, puesto que al aludir a algo ya fenecido o pasado debe evitar su olvido. El recuerdo es, como actividad humana, algo que se nos va con facilidad y debemos luchar permanentemente contra el olvido. El tiempo discurre sin pausa y esta es una conciencia que nos domina como seres humanos. Por esta razón, en la construcción del recuerdo el ser humano busca anclajes, formas de detener el tiempo, de combatir su discurrir sin pausa, en una palabra su caducidad. La materialidad del espacio permite crear objetos que favorecen la consolidación de la permanencia. De este modo, es en la intersección del espacio y del tiempo donde hallamos estos anclajes necesarios para construir un tiempo con duración. Así, lo más habitual es que el patrimonio se configure en forma de objetos materiales y espaciales a los que se les confiere la propiedad de la permanencia, de modo que las evocaciones en las que nos introducen duren, si es posible, para siempre. Una catedral gótica, gracias a su materialidad, estará evocando siempre un tiempo pasado, cuya interpretación será diferente, de acuerdo con múltiples circunstancias, pero siempre en relación a unas coordenadas que ha sido establecidas por expertos, porque han sido estos expertos quienes han determinado con autoridad una cronología. Ya me he referido antes a esta propiedad, la autoridad, del patrimonio, y luego volveré con más detenimiento a ella. La conversión de una memoria colectiva en patrimonio puede, por ejemplo, adquirir forma material y espacial mediante un museo en el que una narración se transforma en imágenes, fotografías, grabaciones o películas, dentro de un espacio museístico autorizado por expertos. Entonces, la transmisión oral, tan frágil ante las acometidas del olvido, se convertirá en un objeto reforzado por su nueva naturaleza patrimonial. Espacialidad y autoridad se combinan siempre para hacer posible la existencia del patrimonio. Hay ocasiones en las que un espacio u objeto es desentrañado por expertos para hallar su particular evocación de un tiempo pasado, y otras en las que un tiempo pasado debe encontrar espacios y objetos capaces de evocarlo gracias también a los expertos.

En el comienzo de este texto aludía a como, ya a partir de sus primeros antecedentes, la noción de patrimonio fue siempre una idea culta, una actividad propia de expertos que autentificaban. Desde entonces, y a lo largo de varios siglos, esta característica tan fundamental del patrimonio no ha hecho sino intensificarse. En épocas más recientes y con el desarrollo de

las ciencias y las artes, la autoridad patrimonial ha pasado a ser netamente científica, al fundamentarse siempre en un conocimiento experto. Es verdad que esta autoridad casi siempre ha estado sometida a la crítica, la polémica o la revisión, aunque en general dentro de ámbitos disciplinares. El patrimonio existe en sociedades con historicidad. Esto significa que en ellas hay especialistas en construir una versión del pasado que, a diferencia de la tradición y de la memoria, pretende ser omnicomprensiva y por lo tanto no selecciona, recordando solo partes de lo vivido, sino que aspira a reconstruir la totalidad del pasado. El silencio es parte de la memoria y puede serlo también de la tradición, pero nunca, como voluntad manifiesta, de la historia.[3] Esto convierte en primer lugar a este conocimiento del pasado en historia, entendida como un conocimiento experto o como una ciencia. Cierto es que desde sus orígenes la historia ha evolucionado mucho como conocimiento experto, pero no es menos cierto que ya desde sus inicios hizo suya esta voluntad de autentificar y adquirir autoridad.

He venido utilizando un conjunto de argumentos para tratar de clarificar en lo posible el concepto de patrimonio. Vale la pena también aludir a algún ejemplo que resulte útil para mostrar cómo se crea un patrimonio y qué problemas nos plantea a los antropólogos su definición.

En la década de los ochenta se creó en San Juan de Plan, un pueblo del Pirineo aragonés, un museo etnográfico. Gracias a la completa rehabilitación de un edificio situado en el centro del pueblo, que había sido con anterioridad «Abadía», esto es la casa del cura párroco, se pudo disponer de una espacio transformado que venía a ser una representación de la vivienda tradicional. En su interior se dispuso un conjunto de piezas (útiles de trabajo, muebles, trajes y todo tipo de ropa, vajillas, cerámica, objetos domésticos, antiguas fotografías, etcétera), donadas en su mayor parte por los vecinos, que venían a proponer un recorrido, lo más completo posible, por el pasado de esta comunidad. La selección de las piezas y su disposición en grupos y estancias obedecía a criterios de delimitación que procedían de un cono-

3 No quiero decir que la historia sea siempre una reconstrucción objetiva del pasado, sino más bien que la historia es una reconstrucción que pretende ser objetiva. Al asumir esta pretensión la historia no puede actuar de forma selectiva e ignorar hechos o circunstancias del pasado, sino que en todo caso habrá de sopesarlos todos para determinar su importancia. Es esta fundamentación la que le confiere su autoridad.

cimiento experto, una autenticación que se inspiraba en textos escritos por etnólogos que habían estudiado el Pirineo y especialmente por la obra de Ramón Violant i Simorra.[4] Ciertamente, el museo emulaba la disposición de la vivienda tradicional, adaptada a este edificio, tal como esta había sido descrita por los etnólogos o también tal como podía observarse todavía en algunas casas que habían mantenido en parte su disposición y configuración tradicional. Los objetos se mostraban en el lugar de la casa que les era propio, usando así un diseño museístico que suele ser el más habitual en los llamados museos etnográficos y especialmente en aquellos que tienen su localización en una vivienda tradicional, restaurada o construida a imagen y semejanza de las más antiguas. La autentificación de este museo obedecía a criterios de observación, comparación, clasificación e incluso interpretación, plasmados finalmente en una síntesis. Como se puede ver, este museo era consecuencia de la reconstrucción del pasado de una comunidad llevada a cabo a partir de un conocimiento experto que determinaba qué cosas debían mostrarse y cómo debían ser mostradas. Hasta aquí la creación de este museo refleja lo que es una actividad habitual en la producción del patrimonio. El museo era, y es, la evocación del pasado de una colectividad autentificada por expertos con criterios de verosimilitud y podría decirse que nada de lo que allí se exhibía era falso, postizo o inadecuado. De todas maneras hay una pregunta que sí vale la pena hacerse: ¿Refleja acaso este museo el pasado de la comunidad?

Unos pocos años antes había estado trabajando en este mismo valle del Pirineo aragonés y mantuve un contacto intenso con gentes cuya experiencia vital se remontaba a la época que este museo pretendía evocar. Esto significa que estas gentes había usado las ropas, empleando los útiles de trabajo y se había servido de los objetos domésticos que ahora se exhibían. Trabajé intensamente sobre la memoria colectiva de estas gentes, que entonces estaban entre los sesenta y los ochenta años y que ya han fallecido, para ir reconstruyendo sus propias evocaciones del pasado, de un tiempo vivido por ellos y hoy museificado y patrimonializado. Su memoria colectiva había seleccionado unas temáticas que aludían a aquellos acontecimientos que les permitían reflejar el cambio experimentado por su propia comunidad, comunidad que había transitado en unas cuantas décadas

4 R. Violant i Simorra, *El Pirineo español* (Madrid: Plus Ultra, 1949).

desde una cierta autosuficiencia a la monetarización de la vida cotidiana, de la integración en mercados reducidos a su implicación en mercados cada vez más amplios y que había abandonado viejas prácticas agrícolas para asumir otras nuevas. Dominados por un sentimiento colectivo de crisis y con la idea de haber superado, con enormes sacrificios, dicha crisis, narraban su pasado como una lección moral que debía ser transmitida a las nuevas generaciones. La expresión de esta conciencia colectiva no era otra que un conjunto de temáticas que se narraban reiteradamente: la construcción de la carretera, la existencia y acometida de osos y lobos, la trashumancia, la Guerra Civil, el contrabando, la frontera, el cultivo del centeno, entre otras. Esta era su versión del pasado y la selección temática que habían hecho tenía que ver con la posición que ocupaban, generacionalmente, en su propia comunidad y con el papel que deseaban jugar ante los acontecimientos que entonces se estaban produciendo. Para ellos los trajes, aperos, instrumentos, y todo el conjunto de objetos exhibidos en un museo constituían poco menos que una anécdota e incluso había quien se avergonzaba de ellos.

La comparación entre estas memorias y el contenido de este museo viene a ser el objeto de mi reflexión, ya que apenas he encontrado nada que aluda a dichas narrativas en todo aquello que allí se exhibe. ¿Quiere esto decir que el museo como tal es una burda falsificación? Sinceramente creo que no lo es, creo más bien que nos encontramos ante dos lecturas del pasado. El museo es o constituye la lectura llevada a cabo por expertos, la memoria colectiva es la propia lectura de los protagonistas de una época cuando, transcurrido el tiempo, se ven impelidos a evocarla. La primera tiene la posibilidad de ser patrimonio y de permanecer para siempre de modo que acabará convirtiéndose con el paso del tiempo en la única versión posible. La segunda será finalmente olvidada a no ser que gracias a la transmisión intergeneracional acabe formando parte de la tradición para perdurar algún tiempo más. Ahora bien, si estas memorias no son autorizadas por expertos, ancladas en el tiempo y exhibidas, difícilmente se podrán convertir en patrimonio. Este es un interesante dilema, ya que el patrimonio tiene una potente propiedad que conduce a la perdurabilidad gracias a todas estas propiedades que he ido mencionando, pero, sin embargo, deja de lado múltiples experiencias del pasado que son finalmente olvidadas.

Creo que en términos antropológicos y metodológicamente, nos encontramos ante un ejemplo evidente de la necesaria conjunción entre las perspectivas *emic* y *etic,* y esta sí podría ser una aportación genuinamente antropológica para la construcción del concepto de patrimonio. El ejemplo del Museo Etnográfico de San Juan de Plan en el Pirineo aragonés pone de manifiesto como el conocimiento experto que lo autentificó para ser la versión del pasado de una comunidad resultaba ya inadecuado como práctica etnográfica. Esta misma reflexión nos debe llevar a considerar que la etnografía, más que definir una parcela del patrimonio, debe contribuir a construir el propio concepto de patrimonio, ampliando las perspectivas de la autoridad que en ocasiones se le otorga al antropólogo para determinar qué es patrimonio. La razón de ser del patrimonio es la existencia de una autoridad capaz de crearlo, el objetivo de la Antropología Social debería ser el de contribuir a mejorar el conocimiento experto que fundamenta dicha autoridad, ya que es esta circunstancia la que le da entidad suficiente como para alcanzar una durabilidad que pretende ser un «para siempre».

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T., *Crítica, cultura y sociedad,* Madrid: Sarpe, 1984.

AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia: Pre-Textos, 2001.

ARIÑO VILLARROYA, A., *La ciudad ritual*, Barcelona: Anthropos, 1992.

BELMONTE, T., *The Broken Fountain*, Nueva York: Columbia University Press, 1989.

BENITO MOLINER, M., *Las fiestas de San Lorenzo: de los orígenes sociales al control político,* trabajo inédito, 1999.

BOURGUET, M. N., y otros (eds.), *Between Memory and History,* Londres: Harwood Academia Publishers, 1990.

BRAUDEL, F., *El Mediterráneo. El espacio y la historia,* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega,* Barcelona: Iberia, 2006.

CANETTI, E., *Obras Completas,* Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2000.

— *Apuntes. Obras Completas,* Barcelona: Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, 2004.

CONNERTON, P., *How Societies Remember,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

COULANGES, F. de, *La ciudad antigua*, Madrid: Edad, 1986.

FACI, R. A., *Aragon, Reyno de Christo y Dote de María Santísima,* Zaragoza: Diputación General de Aragón, (1739 y 1750) 1979.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A., *Espacio y vida en la ciudad gallega,* La Coruña: Servizo de Publicacións da Universidade da Coruña, 1992.

FIRTH, R., *We, the Tikopia. Kinship in Primitive Polynesia,* Boston: Beacon Press, 1957.

FRASER, R., *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la Guerra Civil española,* Barcelona: Crítica, 1979.

FRIBOURG, J., *Fêtes à Saragosse,* París: Institut d'Ethnologie, 1980.

GARCÍA CÁRCEL, R., *El sueño de la nación indomable. Los mitos de la Guerra de la Independencia,* Madrid: Temas de Hoy, 2007.

GEERTZ, C., *El antropólogo como autor,* Barcelona: Paidós, 1989.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (ed.), *Patrimonio y Pluralidad. Nuevas direcciones en Antropología Patrimonial,* Granada: Instituto de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, 2003.

HALBWACHS, M., *La memoria colectiva,* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

— *Los marcos sociales de la memoria,* Barcelona: Anthropos, 2004.

HASKELL, F., *La Historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado,* Madrid: Alianza Editorial, 1994.

HUESCA, R. de, *Teatro Histórico de las Iglesias del reyno de Aragón,* Zaragoza, 1803.

KERTÉSZ, I., *Un instante de silencio en el paredón,* Barcelona: Herder, 1999.

LALIENA CORBERA, C. (coord.), *Huesca, historia de una ciudad,* Huesca: Ayuntamiento de Huesca, 1990.

LE GOFF, J., *Pensar la Historia,* Barcelona: Paidós, 1991.

— *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Barcelona: Paidós, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes trópicos,* Buenos Aires: Eudeba, 1976.

LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología. Horizontes teóricos,* Granada: Comares, 1998.

— *Antropología. Horizontes interpretativos,* Granada: Universidad de Granada, 2000.

— *Caras de España (Desde mi ladera)*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Á., *Zaragoza, ciudad hablada: memoria colectiva de las mujeres y los hombres,* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001.

LÓPEZ NOVOA, S., *Historia de Barbastro,* Barbastro: Sociedad mercantil y artesana, (1861) 1981.

MAIRAL BUIL, G., *Antropología de una ciudad. Barbastro,* Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1995.

— *La identidad de los aragoneses,* Zaragoza: Egido Editorial, 1997.

— *De Joaquín Costa al Pacto del Agua (Los aragoneses y el agua),* Zaragoza: Egido Editorial, 2000.

— y J. Á. BERGUA, «From Economism to Culturalism: the Social and Cultural Construction of Risk in the River Esera», en S. Abram y J. Waldren (eds.), *Anthropological Perspectives on Local Development. Knowledge and Sentiments in conflict,* Londres: Routledge EASA series, 1998, pp. 75-96.

MIDDLETON, D., y D. EDWARDS, *Collective Remembering,* Londres: SAGE Publications, 1994.

MIRET BERNAL, C., *Así nació Expo-Zaragoza 2008,* Zaragoza: 2007.

MONTAIGNE, M. de, *Ensayos,* Madrid: Cátedra, 1996, edición de Dolores Picazo y Almudena Montojo.

PÉREZ GALDÓS, B., *Zaragoza (Episodios Nacionales),* Madrid: Club Internacional del Libro, (1874) 1984.

SENNET, R., *La conciencia del ojo,* Barcelona: Versal, 1990.

TAKENAT, H., *Antropología urbana a través de la fiesta de San Lorenzo en la ciudad de Huesca* (tesis doctoral), Madrid: Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense, 1999.

VV. AA., *El Pilar es la columna. Historia de una devoción*, Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza/Gobierno de Aragón, 1990.

— *Aragón en su historia.* Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1980.

ZONABEND, F., *The Enduring Memory Time and History in a French Village*, Manchester: Manchester University Press, 1984.

ÍNDICE

Introducción 9
Capítulo 1. Tiempos de la cultura 11
Capítulo 2. Memoria de una frontera 33
Capítulo 3. Recordar para sobrevivir o la memoria colectiva en acción 49
Capítulo 4. Escribir para recordar..... 61
Capítulo 5. Leyendas fundacionales de la ciudad 75
Capítulo 6. Historias para una exposición 105
Capítulo 7. El patrimonio: una versión autorizada del pasado 129
Bibliografía 143

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en marzo de 2010

Títulos de Ciencias Sociales

1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en Derecho Penal* (1985).
2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canciller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
9 José M.ª Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza, en Derecho Internacional* (1989).
11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
15 Jesús Hernández Aristu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios,* 2.ª ed. (2000).
24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).
26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial,* traducción de Jordi Pascual (1996).

27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica,* traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).
28 M.ª Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).
29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras,* traducción de Álvaro Garrido Moreno (1997).
30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).
31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).
32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).
33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930,* traducción de Porfirio Sanz Camañes (1997).
34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).
35 R. A. C. Parker, *Historia de la segunda guerra mundial,* traducción de Omnivox, S. L. (1998).
36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).
37 Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).
38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la guerra civil* (2000).
39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).
40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Viñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).
41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945,* traducción de Inés Sancho-Arroyo (2001).
42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).
43 Robert S. DuPlessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna,* traducción de Isabel Moll (2001).
44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la Macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas,* traducción de Montse Ponz (2002).
45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).
46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938,* traducción de Francisco Carrasquer (2002).
47 M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).

48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).
49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).
50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social.* L'Actualité de l'Histoire *(1951-1960) y* Le Mouvement Social *(1960-2000)* (2004).
52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992,* traducción de Lourdes Eced (2006).
57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico,* traducción de Jordi Pascual (2006).
58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX,* traducción de Montse Ponz (2006).
59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
65 M.ª Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
67 Marisa Herrero Nivela y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).
69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).
70 Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).

71 Xavier Darcos, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905,* traducción de José Ángel Melero Mateo (2008).
72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III. (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).
73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).
74 Laura Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (2009).
75 Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)* (2009).
76 Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II* (2010).

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales